



TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 15 Sayı: 30 Temmuz 2025

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF
LETTERS

Volume: 15 Issue: 30 July 2025

E-ISSN 2717-7785

ISSN 1309-7660

Edirne

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 15, Sayı: 30, Temmuz 2025

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Volume: 15, Issue: 30, July 2025

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi | Owner

Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ (Dekan/Dean)
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Editör | Editor

Doç. Dr. Selma SOL
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Dr. Seda ÇETİN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Arş. Gör. Serkan CÖMERTEL (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU (Sanat Tarihi • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Cengiz FEDAKAR (Tarih • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Seda İLMEK (Mütercim Tercümanlık • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ali Sertan BEŞER (Sosyoloji- Psikoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ferhan KIRLIDÖKME MOLLAOĞLU (Balkan Dilleri ve Edebiyatları • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Fuat YILMAZ (Arkeoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Seda ÇETİN (Türk Dili ve Edebiyatı • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Doç. Dr. Ergün KARACA
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Hülya UZUNTAŞ (Türkçe • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)
Doç. Dr. Fatoş Işıl BRITTEN (İngilizce • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)
Dr. Seda ÇETİN (Türkçe • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Alena CATOVIĆ (Saraybosna Üniversitesi - Saraybosna/Bosna Hersek), Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye.), Prof. Dr. Aliagha MAMMADLİ (AMEA Arkeoloji ve Antropoloji Enstitüsü - Bakü/Azerbaycan), Prof. Dr. Anar AZİZSOY (Karabük Üniversitesi - Karabük/Türkiye), Prof. Dr. Daniş BAYKAN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. İbrahim KELAÇA AHMET (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Meryem Salim AHMET (Şumnu Üniversitesi - Şumnu/Bulgaristan), Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Rıza Sadeki ŞAHPAR (İslami Azad Üniversitesi - Hemedan/İran), Prof. Dr. Serdar AYBEK (Dokuz Eylül Üniversitesi - İzmir/Türkiye), Prof. Dr. Vahit TÜRK (İstanbul Kültür Üniversitesi - İstanbul/Türkiye)

İnternet Sayfası | Internet Page

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>

Taranan ve Dizinlenen İndeksler | Abstracted and Indexed in



Kapak Tasarım | Cover Desing

Dr. Yavuz GÜNER
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dergi Hakkında | About the Journal

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı yayımlanan çift kör hakemli uluslararası dergidir. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'ndeki makaleler, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyen dergi, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Trakya University Journal of Faculty of Letters is a double-blind, peer-reviewed international journal published twice a year. All responsibility in terms of language, science and law of all the articles published in the Trakya University Journal of Faculty of Letters belong to their authors, and the publishing rights belong to the Trakya University Journal of Faculty of Letters. Articles in the Trakya University Journal of Faculty of Letters are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 (CC BY-NC) International License. Adopting the principle that providing scientific research to the public free of charge will increase the global sharing of knowledge, the journal provides instant open access to all its content.



C O P E | SUBMITTED BY PUBLICATION ETHICS

İletişim | Contact

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi, Edirne-Türkiye
Tel.: 0284 235 95 27 Faks: 0284 235 95 22 e-mail: tuefdergi@trakya.edu.tr

BİLİM ve DANIŞMA KURULU / SCIENCE and ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU • Ankara Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE • Marmara Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • FSMV Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet YARAŞ • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Kırklareli Üniversitesi (Kırklareli/Türkiye)
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN • Gümüşhane Üniversitesi (Gümüşhane/Türkiye)
Prof. Dr. Daniş BAYKAN • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Derman KÜÇÜKALTAN • İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. Gülgün YILMAZ • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Güner GÜLSEVİN • Emekli Öğretim Üyesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. İrfan MORİNA • Priştine Üniversitesi (Priştine/Kosova)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK • Ankara HBV Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN • Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (Burdur/Türkiye)
Prof. Dr. Lindita XHANARİ LATİFİ • Tiran Üniversitesi (Tiran/Arnavutluk)
Prof. Dr. Lokman TURAN • Atatürk Üniversitesi (Erzurum/Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ALİ YOLCU • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Çanakkale/Türkiye)
Prof. Dr. Metin AKAR • İstanbul Aydın Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Muhammet YELTEN • İstanbul Arel Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU • İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH • Erciyes Üniversitesi (Kayseri/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖZER • İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ • Priştine Üniversitesi (Priştine/Kosova)
Prof. Dr. Özlem ÇEVİK • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ • Ankara Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Tilla Deniz BAYKUZU • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz KARTALLIOĞLU • Ankara HBV Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Doç. Dr. Metanet ABBASOVA • AMEA Folklor Enstitüsü (Bakü/Azerbaycan)
Doç. Dr. Nodirbek JURAKUZYEV • Taşkent Üniversitesi (Taşkent/Özbekistan)
Doç. Dr. Taalaybek ABDİYEV • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)
Doç. Dr. Mirsad TURANOVİC • Saraybosna Üniversitesi (Saraybosna/Bosna Hersek)
Doç. Dr. Mustafa AÇA • İzmir Demokrasi Üniversitesi (İzmir/Türkiye)
Doç. Dr. Salih DEMİRBİLEK • Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun/Türkiye)

Dr., Hossein HEİDARİ • Akademik Eğitim, Kùltür ve Araştırma Merkezi (ACECR) –
(Kazvin/İran)

Dr., Mirzat RAKIMBEK UULU • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
(Bişkek/Kırgızistan)

Dr. Cıldız ALİMOVA • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)

Dr. Çhingis BEĞİMTAYEV • Kazakistan Millî Akademik (Astana/Kazakistan)

Dr. Elif GÜN • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)

Dr. Madina MOLDASHEVA • Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi (Türkistan/Kazakistan)

Dr. Monire AKBARPOURAN • INRS (Kentleşme, Kùltür, Toplum) –
(Montreal/Kanada)

Dr. Ulanbek ALİMOV • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)

Dr. Viktor TRAJANOVSKI • Cyril and Methodius University (Üsküp/Makedonya)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent HÜNERLİ • Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. Ertuğrul KARAKUŞ • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Esra MELİKOĞLU • İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Evindar YEŞİLBAŞ • Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih BAŞPINAR • Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Feyzi ERSOY • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Gülmira KURUOĞLU • Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Mitat DURMUŞ • Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet YELTEN • İstanbul Arel Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN • Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Nagehan UÇAN EKE • Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan OĞUZ • Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU • Gümüşhane Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup YILMAZ • İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Doç. Dr. Adem GÜRBÜZ • Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Aysel Nazlı SOYKAN • Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin TAŞ • Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Caner ÇETİNER • Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Cem Yılmaz BUDAN • Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR • Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Dilek KANTAR • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Dilek TÜFEKÇİ CAN • Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Erol KUYMA • Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Zeynep BİLGE • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Doç. Dr. Gülşah GÖÇMEN • Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR • Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Baha ÖZTUNÇ • Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. İlkgül KAYA • Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Akif GÖZİTOK • Erzurum Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Cem ODACIOĞLU • Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Fikret ARARGÜÇ • Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet TOP • Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Metin ÜNVER • İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Minara ALİYEVA ÇINAR • Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Murat ARPACI • Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KARADEMİR • Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Ali UYSAL • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Özkan KESKİN • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Sedat BAY • Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Sibel BAYRAM • Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Tufan TURAN • Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar TOKAY • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Yeşim (Sönmez) DİNÇKAN • Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Zulfiya ŞAHİN • Ankara Üniversitesi
Dr. Asuman KARABULUT • Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Demet KARASU • İzmir Bakırçay Üniversitesi
Dr. Filiz CANYURT • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Göksenin ABDAL • Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dr. Gülçin OKTAY • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dr. Hasan Ali ÇAKMAK • Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Musa TOPKAYA • Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Muzaffer SAZ • Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Niyazi ADIGÜZEL • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Nurdan BENLİ • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Veysel İbrahim KARACA • Fırat Üniversitesi
Dr. Yeliz YASAK PERAN • Kırklareli Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Eyüp ALSANCAK - Ferdi SELİM

- Eğilimci Olasılık: K. Popper'ın Bilimsel Yaklaşımına Dair Bir İnceleme
Propensity Theory of Probability: An Examination of K. Popper's Scientific Approach..... 1-28

Oğulcan AVCI

- Tire'de Kaybolan Tarihi Bir Mezarlık: Koca Mezarlık
A Missing Historical Cemetery in Tire: Koca Cemetery..... 29-46

Muhammed Enes CANÖZ

- Tao-Klarjeti Bölgesinin Gürcü Yazın Geleneği İçerisindeki Yeri
The Significance and Position of the Tao-Klarjeti Region within the Tradition of Georgian Literary Heritage..... 47-62

Eren BOLAT

- Ölüm, Geçicilik ve Kabulleniş: Shakespeare, Yahya Kemal ve Frost'un Şiirlerinde Sonbahar
Death, Impermanence, and Recognition: Autumn in the Poetry of Shakespeare, Yahya Kemal, and Frost..... 63-82

Hasan Ali DİKEN

- Kaz Gecelerinin İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre İncelenmesi
Analysis of Goose Nights According to Functional Folklore Theory..... 83-111

Abdül Halim VAROL

- Geç Dönem Osmanlı Mezar Taşlarında Süslemelerin Gruplandırılması: Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Örneği
Grouping of Ornaments on the Late Ottoman Tombstones: Aydın Kuşadası Adalızade Cemetery Example..... 113-135

Gıyasettin ATEŞ

- Şârihi Bilinmeyen Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn (Risâle-i Ziyâiyye) Adlı Eser
The Anonymous Commentary Named Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn (Risâle-i Ziyâiyye)..... 137-172

Fatıma ERTÜRK

- Ferit Edgü'nün "Yitik Gün" Hikâyesinde Dionizyak Sıçrayış Aracılığıyla Etik Yaşamın İnşası
The Construction of Ethical Life Through the Dionysian Leap in Ferit Edgü's Story "Yitik Gün"..... 173-190

İsmail BÜLBÜL - Bircan DURMAZ

Cisr-i Ergene (Uzunköprü) Kazası Rüşdiyesi ve İbtidai Mektepleri (1876-1914)

The Rüşdiye and İbtidai Schools of Cisr-i Ergene (Uzunköprü) District (1876-1914)..... 191-227

Oğuz KISA

Zamanın Simgesel Yolculuğu: Türkmen Kültüründe On İki Hayvanlı Türk Takviminin İzleri

A Symbolic Journey of Time: Traces of the Twelve-Animal Turkish Calendar in Turkmen Culture..... 229-249

Olena KOZAN

Between the Sense and the Language: A Corpus-Driven Analysis of the Lexeme "Sound" in Russian

Duyu ile Dil Arasında: Rusçada "Ses" Sözcüğünün Derlem Temelli Analizi... 251-273

Meltem CAN

Beyond the Shadows: Keats, Shelley and the Platonic Quest for Truth

Gölgelerin Ötesinde: Keats, Shelley ve Platonik Hakikat Arayışı..... 275-296

Buğra Oğuzhan ULUYÜZ

Morpho-Syntax of Relative Clauses in Old Anatolian Turkish

Eski Anadolu Türkçesi Sıfatfiil Yancümlerinin Biçim-Söz Dizimi..... 297-318

Nihal KALKAN YAĞCI

Mitolojiden Modernliğe: Mario Vargas Llosa'nın Hıncır Kız Romanında Femme Fatale

From Myth to Modernity: The Femme Fatale in Mario Vargas Llosa's The Bad Girl..... 319-341

Muhittin TURAN

Türkçe Manzum Sözlük Şerhlerinden Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu

Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu from the Turkish Poetic Dictionary Commentaries... 343-374

Bahar ERİŞ KARAOĞLAN

Nikolay Vasil'yevich Nikol'sky'in Çuvaş Modernleşmesi ve Kimlik İnşasına Katkıları: Hıpar Gazetesi ve Kazan Edebiyat Okulu

The Contribution of Nikolay Vasil'yevich Nikol'sky to Chuvash Modernization and Identity Construction: Hıpar Newspaper and Kazan Literary School..... 375-404

Emine GÜLER

Deyiş Bilimi Açısından Bâbur Divanı'nda Yinelemeler

Repetitions in the Bâbur Divan in Terms of Stylistics..... 405-435

Sibel BAYRAM

Güngör Dilmen'in Kurban Oyununun Kurgusal Yapısı

The Fictional Structure of Güngör Dilmen's Victim Play..... 437-450

Aziz TEKDEMİR

Modernleşme Sürecinde Bir Vitrin: 1862 Londra Sergisi ve Osmanlı Devleti'nin Temsili

A Showcase in the Modernization Process: The London Exhibition of 1862 and the Representation of the Ottoman Empire..... 451-486

EĞİLİMCİ OLASILIK: K. POPPER'IN BİLİMSEL YAKLAŞIMINA DAİR BİR İNCELEME

*Propensity Theory of Probability:
An Examination of K. Popper's Scientific Approach*

Eyüp ALSANCAK*
Ferdi SELİM**

ÖZ: Karl R. Popper, bilim felsefesinin gelişmesinde büyük etkisi olan yenilikçi filozoflardan biridir. Popper'a göre bilimsel ilerleme, teorilerin yanlışlanabilirlik temelinde değerlendirildiği bir eleştiri kültürü içinde gerçekleşmelidir. Bu anlayış aynı zamanda onun tümevarım yöntemine yönelttiği eleştirilerin de temelini oluşturur. Ona göre, bilimde tümevarıma körü körüne güvenmek yerine, hipotezleri eleştirel bir şekilde test etmek daha sağlam bir yöntemdir. Bu bağlamda olasılık teorisi, Popper'ın görüşlerini somut bir düzleme taşımada önemli bir araç olmuştur. Popper, olasılığı yalnızca gelecekteki olayları öngörmek için değil, aynı zamanda bilimsel hipotezleri değerlendirmek için de vazgeçilmez bir araç olarak görür. Ancak burada klasik sıklık yorumunun sınırlarını aşarak, olasılığı bir olayın gerçekleşme eğiliminin ölçüsü olarak ele almıştır. Bu bakış açısı, onun "eğilimci olasılık teorisi" olarak bilinen yaklaşımını ortaya koyar. Popper'ın bu yaklaşımı, geçmiş gözlemlere dayalı genellemelerin kesinlik iddialarının yanıltıcı olabileceğini bize açıkça hatırlatır. Olasılık teorisini ele alırken Popper, yalnızca matematiksel bir çerçevede kalmaz. Bu teoriyi, bilimin doğasına dair daha geniş bir felsefi bağlamda yeniden değerlendirir. Rastgelelik ve belirsizlik karşısında bilimin pozisyonunu yeniden tanımlarken, bu teoriyi yalnızca bir araç olarak değil, aynı zamanda bilimsel bilginin mantıksal temellerini güçlendirme çabasında önemli bir yapı taşı olarak görür. Bu eleştirel yaklaşım, bilimin doğruluk arayışındaki doğasını anlamamıza yardımcı olur. Popper'ın bu görüşleri, bir bakıma bilimsel düşüncenin rahatını bozmak ve sorgulamayı teşvik etmek için tasarlanmıştır. Bu yönüyle, Popper'ın olasılık teorisine getirdiği yorum, bilimi hem daha güçlü hem de daha esnek hale getiren önemli bir katkıdır. Bu çalışma, Karl R. Popper'ın bilimsel bilginin temellerine yönelik eleştirilerini ve olasılık teorisine getirdiği yorumları ele almayı amaçlamaktadır. Popper'ın eleştirel ve sınır olması bakımından öne çıkarılan yanlışlanabilirlik ilkesinin bilimsel

* Dr., Sivas Bilim ve Sanat Merkezi, alsancakeyup@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4200-948X

** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sivas, ferdiselim@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2576-4499



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Alsancak & Selim

Geliş Tarihi / Received: 21.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 17.03.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

teorilerin değerlendirilmesindeki rolü incelenerek, bilim felsefesine etkisi değerlendirilmiştir. Ayrıca, onun eğilimci olasılık yaklaşımının bilimsel hipotezlerin test edilmesindeki yerini anlamak da çalışmanın temel hedeflerindendir. Bu bağlamda, Kolmogorov'un çok bilinen olasılık teorisine yönelik eleştirileri doğrultusunda Popper'ın bilimsel yöntemlere ve araştırmaların felsefi temellerine katkıları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Tümevarım, Eğilimci Olasılık, Yanlışlanabilirlik

ABSTRACT: Karl R. Popper is one of the philosophers who had a significant impact on the development of the philosophy of science. According to Popper, scientific progress should occur within a culture of criticism where theories are evaluated based on their falsifiability. This understanding also forms the basis for his criticisms of the inductive method. According to him, instead of blindly relying on induction in science, it is a more solid method to critically test hypotheses. In this context, probability theory has been an important tool in concretizing Popper's views. Popper sees probability not only as a tool to predict future events but also as an indispensable tool for evaluating scientific hypotheses. However, by going beyond the limits of classical frequency interpretation, he considers probability as a measure of the tendency for an event to occur. This perspective introduces his approach known as the "propensity theory of probability." Popper's approach reminds us that generalizations based on past observations may be misleading in their claims of certainty. When addressing probability theory, Popper does not limit himself to a mathematical framework. He reconsiders this theory in the broader philosophical context of the nature of science. While redefining the position of science in the face of randomness and uncertainty, he views this theory not only as a tool but also as an essential building block in strengthening the logical foundations of scientific knowledge. This critical approach helps us understand the nature of science's pursuit of truth. Popper's views, in a way, are designed to shake up scientific thinking and encourage questioning. In this respect, his interpretation of probability theory is an important contribution that makes science both stronger and more flexible. This study is based on Karl R. Popper's approach to the foundations of scientific knowledge to discuss his criticisms and his interpretations of probability theory aims. Popper's principle of falsifiability of scientific theories its impact on the philosophy of science by examining its role in the evaluation will be evaluated. Furthermore, his dispositional probabilistic approach to scientific understanding its role in testing the hypotheses is also a fundamental part of the study is one of their goals. In this context, Popper's approach to scientific methods and their contributions the philosophical foundations of research are discussed in line with his criticism of Kolmogorov's well-known probability theory.

Keywords: Science, Induction, Propensity of Probability, Falsifiability

Cite as / Atıf: ALSANCAK, E., SELİM, F. (2025). Eğilimci Olasılık: K. Popper'ın Bilimsel Yaklaşımına Dair Bir İnceleme. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 1-28. <https://doi.org/10.33207/trkede.1624661>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme

Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Karl R. Popper (1902-1994), bilim felsefesine getirdiği yenilikçi bakış açısıyla, bilimsel bilginin sınırlarını ve doğasını derinlemesine sorgulayan önemli bir düşünürdür. Onu farklı kılan, bilgi teorisi ve bilimsel metodoloji alanlarında sunduğu özgün katkılardır. Popper, özellikle tümevarımsal akıl yürütmeye yönelik eleştirileri ve bilimsel süreçlerde yanlışlamanın (falsifikasyon) oynadığı merkezi rolü vurgulamasıyla öne çıkmıştır. Bilimin sadece doğrulama arayışına odaklanmasının tehlikelerine dikkat çeken

Popper, gerçek ilerlemenin ancak hipotezlerin yanlışlanabilirliğini sınayarak mümkün olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşımı, bilim dünyasında köklü bir paradigma değişimine yol açmış ve onu bilim felsefesi alanında vazgeçilmez bir referans haline getirmiştir. Günümüzde Popper'ın çalışmaları, bilimsel düşüncenin temellerini anlamak isteyenler için hâlâ temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bir tür felsefî kimliği imleyen söz konusu bilimsel paradigmayla ilgili en açık ifadesi *The Logic of Scientific Discovery*'nin (Bilimsel Araştırmanın Mantığı) *Sönsöz*'ünde görülür: "... Sınırlama ölçütümüz olarak yanlışlanabilirlik ölçütünü, yani (en azından) tek taraflı veya asimetrik karar verilebilirliği benimsiyoruz. Bu ölçüte göre, ifadeler veya ifade sistemleri, yalnızca deneyimle çatışabilme yeteneğine sahiplerse veya daha kesin olarak, yalnızca sistematik olarak test edilebilirlerse, yani çürütülmeleriyle sonuçlanabilecek testlere tabi tutulabilirlerse (bir 'metodolojik karara' uygun olarak) ampirik dünya hakkında bilgi iletirler (Popper, 1992: 315). Popper ayrıca tümevarımın doğasına dair açıklamalarıyla da öne çıkmıştır. Ona göre, bilimsel bilginin temellendirilmesinde tümevarım yöntemi ciddi bir yanılgıya işaret eder. Zira gözlem ve deneylere dayanan evrensel önermelerin mantıksal kesinliğe ulaşması mümkün değildir (Popper, 1998: 51-52). Ayrıca özel bir konu üzerinde incelemede bulunan kimselerin söz konusu bu özel bulguyu türün tüm üyeleri için genelleştirmeleri ne kadar haklıdır? Bununla birlikte bilimsel bilgi, deney ve gözlemlerle başlamış gibi görünse de görece metafizik ilk ilkelerden oluşan hipotez daha öncül bir adımdır. Başka deyişle deneyim teori yüküdür. Kaldı ki, bu yöndeki güçlü eleştirileri bilim savaşları olarak anılan şiddetli bir tartışma için zengin bir malzeme sunar. Bunun yanı sıra Popper'ın görüşleri çağın önemli problemlerinden biri olarak gösterilen bilim olan ve bilim olmayan (sahte bilim) arasındaki ayrımı belirleyecek çizginin nasıl ve nereden itibaren çekileceği hususunda ciddi bir test için mantıksal zemin sağlar.

Tümevarım, genellikle deneye dayalı bilimlerin temel yöntemi olarak kabul edilir. Bu yöntemde, belirli gözlem ve deney sonuçlarından (verilerden) yola çıkarak evrensel önermelere ya da teorilere ulaşılması amaçlanır. Ancak Popper, tümevarımın bu şekilde ele alınmasının bilimsel düşüncüyü yanıltıcı bir yola sevk ettiğini öne sürer. Örneğin, "Tüm kuğular beyazdır" önermesi, beyaz kuğuların varlığını destekleyen sayısız gözlemle ne kadar desteklenirse desteklensin, yalnızca bir siyah kuğunun varlığının gözlemlenmesiyle tamamen çürütülebilir. Bu örnek, özel gözlemlerden evrensel sonuçlara varmanın her zaman yanlışlanabilir bir yapıya sahip olduğunu açıkça göstermektedir (Popper, 1998: 52). Ayrıca tümevarım, sık

rastlanan, tekrarlanan olaylara dayalı olasılık hesaplarının bir birleşimini sunar. Ancak bu yöntemin merkezindeki olasılık ya da eğilim hesaplarının ontolojik bir zemine ne kadar katkı sunduğu tartışmalı bir konudur. Bu sorunun yanıtını ararken, Popper'ın tümevarım eleştirisinin ve bu yöntemin tarihsel kaynaklarının izini sürdüğümüzde, onun temelde David Hume'un şüpheci yaklaşımından ilham aldığı görülür. Hume, geçmiş gözlemlerin gelecekteki olaylar için kesin bir güvence sunamayacağını belirterek, tümevarımın felsefi temellerini sorgulamıştır (Jaynes, 2003: 310). Ayrıca spesifik bir şekilde inceleneceği gibi tümevarım tartışması özelde dış dünyaya dair empirik bilginin anın bilgisini vermesi ancak bir sıçramayla tekrar sıklığına bağlı olarak bu konuda bir karara varmanın haklılığı tartışmasına uzanmaktadır. Gerçekten de hem salt mantıksal düzlemde ilerleyen eğilim hem tekrar çerçevesinde yürütülen aksiyomatik tartışmalar hem de olasılığın pratikte nasıl karşılık bulacağına yönelik beklentiler deneyimin sınırlarını aşarak zemini dağıtmaktadır. Bu nedenlerle Popper, yalnızca tümevarımı eleştirmekle yetinmez. Aynı zamanda, olasılık teorisinin de bu yöntemin doğurduğu sorunlara bir çözüm sunamayacağını savunur. Tümevarımı olasılık hesaplarıyla desteklemeye çalışan yaklaşımlar, mantıksal bir kısır döngü yaratır. Bunun nedeni, olasılık hesaplarının dahi tümevarımsal çıkarımlara dayanmasıdır. Örneğin, özel gözlemlerden yola çıkarak bir olayın gerçekleşme olasılığını belirlemek, tümevarım ilkelerinin kullanılmasını gerektirir. Popper'a göre, bu yaklaşım tümevarımın temel sorunlarını ortadan kaldırmadığı gibi, bilimin ilerleyişini sağlayan esas dinamiklerin göz ardı edilmesine neden olur (Popper, 1998: 53). Bu nedenle Popper, bilimin güvenilirliğini artırmanın yolunun, sadece gözlemlerden genellemelere varmak değil, teorileri sürekli sorgulamak ve yanlışlanabilirlik temelinde test etmek olduğunu savunur.

Doğa yasalarının geçerliliği sorunu, tümevarım eleştirisi bağlamında önemli bir yer tutar. Bilimsel yasaların deneyimlere dayandığı varsayımı, bu yasaların tümevarımsal çıkarımlara dayanması gerektiği anlamına gelir; ancak Popper, evrensel önermelerin özel gözlemlerden türetilmeyeceğini savunarak, doğa yasalarının bu yöntemle temellendirilmesinin mümkün olmadığını öne sürer. Ona göre, tümevarımı yalnızca olasılık kavramıyla açıklamaya çalışmak da bu soruna çözüm getiremez. Çünkü olasılık mantığı, tümevarımın diğer biçimlerinden farklı bir sonuç sunmamaktadır. Popper, tümevarımsal mantığın kaçınılmaz olarak sonsuz bir geriye gitmeye ya da önsel bir kabule dayanacağını belirterek bu yöntemin sınırlarını net bir şekilde ortaya koyar (Popper, 1998: 54). Bu bakımdan, Popper'ın bilim felsefesine yaptığı katkılar, tümevarım eleştirisi ve yanlışlama ilkesinin

bilimsel yöntemlerdeki merkezi rolü üzerinden temellenmiştir. Popper, bilimsel bilgiyi mutlak doğrular olarak değil, yanlışlanmaya açık ve eleştiriye dayalı hipotezler olarak değerlendirir. Bu bakış açısı, bilimsel düşüncenin dinamik, sorgulayıcı ve gelişime açık bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Popper'ın yaklaşımı, yalnızca bilimsel araştırmaların yöntemsel çerçevesini değil, aynı zamanda felsefi tartışmaların içeriğini de derinden etkilemeyi sürdürmektedir.

Popper, tümevarımı yalnızca eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda onun bilgi teorisi ve bilimsel yöntem üzerindeki etkilerini derinlemesine inceler. Tümevarımı ve olasılığa dayalı savunularını tamamen reddeden Popper, bilimsel teorilerin asla mutlak kesinlik seviyesine ulaşamayacağını savunur. Bu bakış açısı, tümevarımın yalnızca mevcut bilgiyi yeniden doğrulamakla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla yeni bilgi üretme kapasitesine sahip olmadığını vurgular. Örneğin, bir teori tarafından yapılan tahminlerin sürekli doğru çıkması, teoriyi bir “fiziksel yasa” olarak adlandırmamıza yol açabilir. Ancak bu durum, yalnızca o hipoteze olan güvenimizi pekiştirir ve bilginin sınırlarını genişletmez (Jaynes, 2003: 310-311). Bu sebeple Popper’a göre bilimi ileriye taşıyan şey, kesin doğrulara ulaşmak değil, mevcut teorileri sürekli sorgulamak ve onları daha güçlü alternatiflerle değiştirme cesareti göstermektir. Ayrıca bu eleştiri dünya ve onu betimleyen dil ve hipotez arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından pozitif bilim anlayışının iddiaları karşısında sarsıcıdır.

Deneye dayalı bilgi teorisi, tümevarım yöntemini kullanarak bilimsel bilginin sınırlarını belirlemeyi amaçlamıştır. İlk olguculuk, yalnızca deneyimden türeyen ve mantıksal olarak temellendirilebilen kavramları bilimsel bilgi olarak kabul etmişken, yeni olguculuk bu yaklaşımı eleştirerek bilimin bir kavramlar dizisi değil, önermelerden oluşan bir sistem olduğunu savunmuştur. Bu görüş, yalnızca deneyimden türeyen önermelerin “bilimsel” olarak kabul edilebileceği fikrini öne sürer. Ancak Popper, bu sınırlamanın da tümevarım mantığına dayandığını ve bu yaklaşımın yine aynı eleştirilere açık olduğunu belirtir. Tümevarımı reddeden Popper’a göre, bilimsel bilginin sınırlarını belirlemek için daha sağlam bir kriter gereklidir; fakat bu sınırlandırmanın tümevarım temelli bir yöntemle yapılması mümkün değildir (Popper, 1998: 58-59). Bu bakımdan Popper, bilimin ilerlemesi için yalnızca deneyime dayalı doğrulamalar yerine, teorilerin yanlışlanabilirlik temelinde sınanmasını ve eleştirel bir süzgeçten geçirilmesini savunur.

Popper, yasa ile rastlantı arasındaki ayrımı, *yanlışlanabilirlik* ilkesi çerçevesinde ele alır. Ona göre, rastlantısal dizilerle ilgili olasılık önermeleri,

karmaşıklıkları ve sonsuz boyutlu yapıları nedeniyle yanlışlanabilir bir özellik taşır. Popper, matematiksel altküme ilişkilerini temel alarak yanlışlanabilirlik dereceleri arasında sistematik bir bağ kurmayı amaçlamış ve bu yaklaşımıyla bilimin temel prensiplerini daha net ve tutarlı bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır (Popper, 1998: 169). Popper'ın yaklaşımı, bilimin yalnızca gözlem ve deneylere dayalı bir bilgi üretim yöntemi olmadığını, aynı zamanda eleştiri ve yanlışlama süreçlerine dayanan dinamik bir yapı olduğunu ortaya koyar. Bu anlayış, bilimi kesin doğrular arayışındaki statik bir alan olmaktan çıkararak, sınırlarını sürekli sorgulayan ve kendini yenileyen bir disiplin olarak tanımlar. Dolayısıyla, Popper'ın yanlışlanabilirlik kriteri, bilimsel yöntemin doğasını kavramak isteyenler için önemli bir referans noktası olmayı sürdürmektedir.

Popper, olasılık kavramı ile *yanlışlanabilirlik* arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceleyerek, bu iki kavramın bilim felsefesindeki rolünü sorgular. Ona göre, her önermeye sayısal bir değer atamak mümkün olmadığı gibi, dizilere belirli sayısal değerler yüklemek de özünde keyfi bir uygulamadır. Ancak, yanlışlanabilirlik derecesi ile olasılık arasındaki ilişki, bu meseleyi daha da ilginç kılar (Popper, 1998: 144). Popper, sıfır değerindeki yanlışlanabilirlik derecesinin, bir önermenin mantıksal olasılığıyla eşdeğer olduğunu savunur; buna karşılık, yanlışlanabilirlik derecesi yüksek olan bir önermenin mantıksal olasılığının daha düşük olduğunu belirtir. Daha iyi sınanabilir bir önerme, mantıksal açıdan düşük olasılığa sahipken, daha zayıf bir şekilde sınanabilen önermeler ise daha yüksek olasılıklarla ilişkilendirilir (Popper, 1998: 144). Popper, yanlışlanabilirlik derecelerine dayanarak önermelerin karşılaştırılabileceğini savunur. Bu bağlamda, mantıksal olasılık ile sayısal olasılık arasında belirgin bir ayrım yapılması gerektiğini vurgular. Mantıksal olasılık, bir önermenin yanlışlanabilirlik derecesiyle ters orantılıdır; yani, bir önermenin yanlışlanabilirlik derecesi azaldıkça, mantıksal olasılığı artar (Popper, 1998: 145). Popper, bu ilişkiyi bilimsel bilgi üretiminde eleştirel düşüncenin temel bileşenlerinden biri olarak görür ve daha iyi sınanabilir önermelerin bilimsel yöntem açısından daha değerli olduğunu belirtir. Yanlışlanabilirlik derecesi ile olasılık arasında kurulan bu ters orantı, bilimsel bilgiyi her zaman sorgulamanın ve yeniden test etmenin gerekliliğini vurgular. Popper'ın yaklaşımı, bilimin statik bir bilgi birikimi değil, dinamik bir sürecin ürünü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Popper'ın bilim tarihi ve felsefesi açısından belirleyici olan görüşlerinin ışığında bu çalışmada şöyle bir yöntem takip edilmiştir. Öncelikle bilimsel işleyişin temel hareket noktası olan deneye dayalı bilginin mahiyeti üzerine

kısa bir değerlendirme yapılmış ve ardından bu bilginin Humecu skeptik radikal eleştirel sınırlarının ötesine nasıl taşındığı soruşturulmuştur. İlgili araştırma olasılık, tekrar, rastlantı, öznel ve nesnel olasılık, koşullu ve koşulsuz olasılık kavramlarının incelemesini gündeme getirmiştir. Bu kısımda olasılık tahminlerinin hatalı yanları özellikle Popper'ın yeni bir olasılık teorisi geliştirmesinde etkili olan eski teoremlerde önemli bir hata olarak gösterilen sıfır payda hatasına işaret edilmiştir. Ancak bu noktada onun başarılı girişiminin önemli bir başka hata olan boş değer vermeye veya değer verememeye neden olduğu iddiası tartışılmıştır. Bu tartışmanın daha özde bilimsel bir metod olarak tümevarım hakkında değerlendirmelerin bir uzantısı olduğu fark edilmiş ve Popper'ın bu güç felsefi ve bilimsel sorunun etrafından dolaşarak bir çeşit eğilimci (propensity) bir tür aksiyomlar dizisine sahip tartışmalı bir yaklaşım geliştirmiş olduğu ileri sürülmüştür. Nihayet araştırma sırasında Popper'ın bilim anlayışının yanlışlamacılık üzerinden olasılık görüşüne sıklıkla işaret edilmeden anlatılmış olduğu görülmüştür. Bu nedenle Popper'ın görüşleri özellikle bu hususta etkileri üzerinden tartışmaya açılmıştır. Yine yapılan çalışmalarda olasılık görüşünün gelişimi içerisinde Kolmogorov gibi düşünürlere görece az yer verildiği ve Popper'ın bu anlamda bilim ve felsefe açısından yerinin tespiti noktasında kısıtlı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Ancak mutlaka bu araştırmada da olasılık görüşü etrafında incelemeler yapıldığı için bilimin işleyişi, doğası ve gelişimi gibi adımlarında dikkate alınması gereken bazı unsurlar dışarda tutulmuştur. Bu çalışmada yine de gündeme getirilen ilgili spesifik problemler çerçevesinde bir perspektif sunulmak istenmiştir.

Olasılık Kavramı Üzerine Değerlendirmeler

Olasılık kavramı, çağdaş fizik ve diğer bilim dallarında oldukça merkezi bir yer tutar; ancak Popper, bu kavramın tanımlanması ve uygulanabilirliği konusunda bazı önemli sorunlara işaret eder. Olasılık hesaplarının, tutarlı ve çelişkilerden arındırılmış bir aksiyomatik sisteme dayanmadığını belirten Popper, aynı zamanda olasılık ile deneyim arasındaki ilişkinin yeterince netleşmediğini ve bu belirsizliğin deneysel bilimlerde önemli bir eksiklik yarattığını öne sürer (Popper, 1998: 174). Bu tür sorunların çözülmesi için Popper, iki temel noktayı gündeme getirir. İlk olarak, olasılık hesaplarının geçerliliğinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur. İkinci olarak ise, olasılık ile deneyim arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya koymayı hedefler.

Popper, olasılık türleri arasında da bir ayrım yapar. Öznel olasılık, bir önermenin doğruluğuna dair kişinin inanç derecesini ifade ederken, nesnel olasılık, belirli bir olayın gerçekleşme olasılığını veya kolaylığını ölçer.

Nesnel olasılık genellikle göreceli sıklık temelinde hesaplanırken, öznel olasılık daha çok somut nedenler ve sonuçlar üzerinden değerlendirilir (Korkmaz ve Avar, 2019: 81-92). Popper, bu ayrımın, bilimin ve günlük yaşamın farklı ihtiyaçlarına hitap ettiğini vurgular; nesnel olasılık bilimsel hesaplamalar için, öznel olasılık ise bireylerin kişisel inançlarını yansıtmak için daha uygun bir araçtır.

Olasılık ifadelerinin pek çoğu ister gerçek ister ideal bir prototipte rasyonel etkenler açısından olsun, inanç veya güven derecelerine atıfta bulunur. Örneğin, a’nın olasılığının x durumunu anlatan ifade, $Pr(a) = x$ olduğu iddiası, “a’ya olan mevcut inanç derecesi x’tir” veya “a’ya olan rasyonel inanç derecesi x olurdu” gibi bir iddiaya denk gelir. O halde, belirli bir b’nin olasılığının x olduğu koşullu olasılık ifadeleri, $Pr(ab) = x$, belirli bir toplam kanıt kümesi b’ye olan rasyonel inanç derecesinin x olduğu iddiasına benzer bir şeyi ifade eder. Böyle bir yorumlama üzerine olasılık teorisinin işlevi, bu güven eğilimi hakkındaki yargıların rasyonelliği için koşullar oluşturmaktır (Jeffery, 2004; Pence, 2021a: 3). Bilimde rastlantısallık ve inanç düzeyleri önemli bir yer tutar. Popper, bilimsel bilginin sadece doğrulanabilir değil, sürekli test edilebilir olması gerektiğini söyler. Olasılık teorisinin bu bakış açısıyla ele alınması, bilimin sorgulayıcı ve dinamik yapısını anlamak için önemli bir adımdır. Bilim, güven ve şüphe dengesi içinde ilerler; bir şeyin sık tekrarlanması, onun evrensel şeye dair bilgiyi değil, ona duyulan güveni artırır.

Olasılık önermeleri, genel olarak sayısal ve sayısal olmayan olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Sayısal olasılık önermeleri, olasılığın miktarını belirli bir sayısal değerle ifade eder. Örneğin, “Hilesiz iki zarla 11 atmanın olasılığı 1/18’dir” gibi bir önerme, sayısal olasılık kategorisine örnek oluşturur. Diğer taraftan, “Su ve alkol karıştırıldığında homojen bir karışımın elde edilmesi fazlasıyla olasıdır” ifadesi, sayısal olmayan bir olasılık önerisidir. Sayısal olmayan olasılık önermeleri, genellikle belirli bir yorum çerçevesinde sayısal bir değere dönüştürülebilir, örneğin “... olasılığı 1’e yakın” şeklinde. Ancak, “Görelilik kuramıyla çelişen fiziksel etkilerin bulunması olasılığı çok düşüktür” gibi bir önerme, sayısal bir olasılık değeriyle ifade edilemeyecek türde bir belirsizlik içerir. Bu bağlamda, Popper araştırmalarını yalnızca sayısal olasılık önermeleri üzerinden yapılandırmış ve bu tür önermelerin doğru bir şekilde yorumlanmasına büyük bir önem vermiştir (Popper, 1998: 175). Popper, sayısal olmayan olasılıkların bilimin doğruluğunu test etme kapasitesini sınırladığını, çünkü bu tür önerilerin net bir ölçüm sağlamadığını savunur; bunun yerine, sayısal

olasılıkların daha kesin ve güvenilir bilimsel değerlendirmeler için gerekli olduğunu vurgular.

Popper'ın öznel olasılıkların tutarlılığına karşı birkaç argümanı üzerinden işin doğasına dair yürütülen tartışmaları değerlendirmek burada doğru bir yöntem olarak gösterilebilir. Genellikle eğilim, rastlantı ve daha özelden olasılık hesaplamalarında Popper öncesi dönemde bazı bir kaç görüşün dikkate alındığı bilinmektedir. Bunlar arasından en çok bilineni Kolmogorov'un açıklamalarıdır. Ancak Popper'ın bu görüşü eleştirerek yeni bir örneklem kümesi geliştirmiş olduğu söylenmelidir. Öncelikle Popper, nesnel ve öznel olasılık teorilerinin kural olarak kökten farklı türden şeylere koşul koyduğunu belirterek başlar. Olasılığın nesnel bir ifadesinden, $Pr(a|b)$ bahsedildiğinde, koşul koyulan cümle b , ilgili olasılıksal sonuçlara yol açan tekrarlanabilir kurulum ne olursa olsun genellikle deneysel koşulların bir ifadesidir. Benzer bir ifadenin öznel bir yorumu olan $Pr(a|b)$, diğer yandan genellikle o anki toplam bilgi verildiğinde a 'nın öznel olasılığının bir ifadesi olacaktır ve böylece b bunun yerine bu konu hakkında hâlihazırdaki toplam bilgiyi temsil edecektir (Popper, 1983: 297-298; Pence, 2021a: 3). Popper, nesnel ve öznel olasılıkların farklı türdeki bilgiye dayandığını göstererek, her iki olasılık türünün de bilimsel düşünceye katkı sağlamakla birlikte, farklı bağlamlarda kullanılmalarının önemini vurgular. Bu ayrım, olasılıkların çeşitli türlerinin bilimsel teorilerin sınanmasında nasıl farklı işlevler üstlendiğini anlamamıza yardımcı olur.

Klasik olasılık teorisine göre, bir olasılığın değeri, “istenen durum” sayısının, “eş olası” durum sayısına oranı olarak ifade edilir. Ancak Popper, “eş olası” teriminin tanımının hem belirsiz hem de uygulanabilirlik açısından eksik olduğunu ileri sürer. Bu belirsizlik, olasılık önermelerinin hem öznel hem de nesnel olarak iki farklı şekilde yorumlanmasına yol açmaktadır (Popper, 1998: 176). Öznel olasılık yorumunda, olasılık bir olayın gerçekleşme olasılığına dair bireylerin inanç ve kesinlik düzeylerini yansıtan bir kavram olarak ele alınır. Bu yorum, bireylerin subjektif algılarına dayalı olup, kişisel tahminlere dayanır. Bu nedenle, öznel olasılık genellikle sayısal olmayan olasılık önermelerinde anlamlıdır, ancak sayısal olasılıkları değerlendirmekte yetersiz kalır. Öte yandan, nesnel olasılık, olayların gözlemlenen sıklıklarıyla doğrudan ilişkilidir. Örneğin, “Bir sonraki zar atışında beş gelme olasılığı $1/6$ 'dır” önerisi, yalnızca tek bir atışla değil, zarın atılma sıklığıyla ilgilidir ve burada “beş gelme”nin sıklığı $1/6$ olarak tanımlanır. Bu durumda, sayısal olasılık yalnızca sıklıkların dikkate alındığı bir çerçevede anlam bulur (Popper, 1998: 177-178). Bu ayrım, olasılık teorilerinin bilimsel teorilerin sınanmasında nasıl farklı işlevler gördüğünü

ve her iki yaklaşımın da bilimsel düşünceye katkı sağlamakla birlikte, kendi sınırlamaları çerçevesinde bulunduğunu ortaya koyar.

Nesnel olasılık anlayışları arasında, sıklık yorumuna göre olasılık, belirli koşullarda gerçekleşen olayların göreceli sıklıklarıyla tanımlanır. Bu yaklaşıma göre, $p(a, b) = r$ ifadesi, b ile tanımlanan bir dizide a türü olayların r oranında meydana geldiğini belirtir. Örneğin, $p(a, b) = 1$, belirli bir madeni paranın tura gelme olasılığının 1'e eşit olduğunu gösterir. Nesnel olasılığın bir diğer yorumu yönelimci olasılıktır. Bu görüşün savunucuları arasında Popper ve öğrencileri yer alırken, bu anlayış daha önce Girolamo Cardano gibi filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Cardano, Aristoteles'in *potentia* (var olma gücü) kavramını kullanarak olasılığı, bir adayın diğerlerine karşı varlık mücadelesi olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım, Popper'in yönelimci olasılık anlayışını doğrudan etkilemiş olsa da Popper için sadece tarihsel bir öncülük anlamına gelir. Popper, yönelimci olasılığı nesnel ve deneysel koşullara dayalı bir kavram olarak ele almış, uzun vadede gözlemlenen sıklığın olasılık anlamına gelmediğini, yalnızca onu ölçmeye yarayan bir araç olduğunu savunmuştur (Korkmaz, 2020: 193-212). Aristotelesçi potansiyeller, bireysel nesnelerin doğasına içkin olan özelliklerken, eğilimler, fiziksel olarak mevcut olsalar bile, tek bir nesnenin değil, belirli koşullarda var olan ilişkisel düzenlemelerin bir yansımasıdır. Eğilimler, Newtoncu kuvvetlerle kıyaslanabilir; çünkü Newtoncu kuvvetler, bir nesnenin özelliği değil, en az iki nesne arasındaki ilişkisel bir özelliktir. Benzer şekilde, eğilimler de deneysel düzenlemelerde sabit tutulan koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu koşullarla sıkı bir ilişki içindedir (Popper, 1959: 25-42). Popper, nesnel olasılığın sadece gözlemlenen sıklıklara dayalı bir kavram olmadığını, aynı zamanda deneysel koşullara ve ilişkisel düzenlemelere dayalı olarak da anlaşılması gerektiğini vurgular. Yönelimci olasılık anlayışı, yalnızca gözlemlerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda belirli koşullar altında nesneler arasındaki ilişkileri de göz önünde bulundurur. Bu, olasılığı sadece tekrarlanan olayların sıklığına indirgemek yerine, olayların doğasında bulunan eğilimlerin de bir yansıması olarak anlamayı gerektirir.

Popper, eğilimci olasılık yorumunun temel avantajını, kuantum kuramında karşılaşılan irrasyonel ve öznelci öğeleri dışlamasında bulur. Bu yaklaşım, olasılıkların yalnızca uzun dizilerdeki istatistiksel frekanslarla ilişkili olduğunu kabul eder. Ancak, bu dizilerin deneysel koşullarda üretildiği ve bu koşullara bağlı olarak değişebileceği fikrini savunur. Bu bakış açısı, sıklık yorumunu değiştirerek olasılığı, deneysel koşulların eğilimci özelliklerine dayandırır. Yani, bir olayın olasılığı, gerçek bir olay

temsil etmekten ziyade, varsayımsal bir potansiyel veya sanal bir istatistiksel frekans olarak değerlendirilir (Popper, 1959: 25-42). Bu yaklaşım, olasılığı yalnızca matematiksel bir olasılık değil, deneysel koşulların etkisiyle şekillenen dinamik bir kavram olarak görmemizi sağlar ve kuantum kuramındaki belirsizlikleri anlamada önemli bir yol sunar.

Eğilim teorisi, olasılığın doğasını anlamada önemli bir yaklaşım olarak ortaya çıkar ve bu alandaki katkılar özellikle Popper ve D. H. Mellor gibi filozoflardan gelmiştir. Örneğin, “Bir madeni paranın tura gelme olasılığı $\frac{1}{2}$ ’dir” şeklindeki bir önerme üzerinden eğilim teorisyenleri, bu tür bir ifadenin öznal bir bilgi durumu oluşturmak yerine, nesnel bir özelliğe dair bir rapor sunduğunu savunurlar. Popper’a göre, bu tür ifadeler yalnızca bir atış dizisinin özelliklerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda her bir atışın, belirli koşullar altında taşıdığı nitelikleri de tanımlar. Bu anlayış, olasılıkların yorumlanmasında nesnelliği vurgularken, eğilimlerin, bireysel bir olaydan ziyade, o olayın gerçekleştiği koşulların bir özelliği olarak kabul edilmesini sağlar (Edwards, 1979: 315-328). Bu bakış açısı, olasılıkları yalnızca sayısal bir değer olarak değil, aynı zamanda koşullara bağlı olarak değişen bir özellik olarak görmemizi sağlar, böylece daha derin bir anlayışa ulaşmamıza olanak tanır.

Olasılığın eğilimci yorumu, klasik olasılık tanımıyla bazı benzerlikler taşır. Klasik tanım, olasılığı, elverişli olayların toplam olasılıklara oranı olarak tanımlar ve bu tanım, fiziksel simetrilere dayanır. Eğilim teorisi ise daha soyut bir bakış açısıyla olasılıkları, belirli koşullar altında yeniden üretilebilir eğilimler olarak ele alır. Her iki yaklaşım da olayların gerçekleşme koşullarının yeniden üretilebilir olduğu varsayımına dayanır. Ancak klasik yaklaşım, bu koşulları fiziksel simetrier çerçevesinde ele alırken, eğilim teorisi bu koşulların içsel eğilimci doğasına vurgu yapar. Bu ayrım, klasik yaklaşımın daha somut ve doğrudan bir yoruma sahip olmasına karşılık, eğilim teorisinin metafiziksel ve ilişkisel bir yapıyı benimsediğinden kaynaklanır (Popper, 1959: 25-42). Pratikte yapılacak şey ister fiziksel yapısı ister ilişkisel dünyası içerisinde olasılığa dair konuşmayı denemektir. Örneğin, hileli olmayan herhangi bir zarın ister ayrı bir uzun atış dizisinden elde edilen olasılıkları isterse de deneyim dışında türetilen diğer bu tür özellikleri dikkate alınsın, doğrudan vermiş olduğu eğilim hesabının ötesinde zar hakkında daha fazla bilgi getirmektir. Popper, bunu yaparken, söz konusu olasılıkların yalnızca tek bir uzun zar atış dizisinin özelliklerine değil, daha ziyade “tekrarlanan gerçekleştirmeleri bağımsız bir dizinin unsurlarını üreten bir dizi koşul” gibi bir şeye dayandığını iddia eder (Popper, 1983: 355). Ancak tam da bu hareket- söz konusu olasılıkları

üretmekten sorumlu deneysel kurulum hakkında daha fazla bilginin sunulması- bir frekans teorisinden bir eğilim yorumuna, Popper'ın nesnel olasılığa ilişkin kendi tercih ettiği anlayışa geçişi oluşturur. Başka bir yerde, Popper durumun en azından potansiyel olarak tekrarlanabilir olmasını gerektirdiğini düşünür gibi görünür. Örneğin, bir eğilimin belirli bir sonucu gerçekleştirme eğilimi olduğu iddiasının aksine, “deney yeterince sık tekrarlanırsa, kurulumun bu frekansları üretme eğilimi (veya buna ne ad vermek isterseniz)” (Popper, 1983: 397) olduğunu yazmıştır. Bu durumda, tekrarlama olasılığı ve uzantısı olarak frekansı üretme olasılığı bir eğilimin ifade edilebilmesi için gerekli gibi görünür. En kısıtlayıcı haliyle, bir eğilim tarafından temellendirildiği düşünülebilecek rastgele sonuçlar dizisi arasında, kabul edilebilecek tek diziler, belirli olası sonuçlar üreten bir durumun tekrarları olarak tanımlanabilen ve üretim yöntemine göre, yani deneysel koşulların bir üretim kümesine göre karakterize edilebilen dizilerdir (Popper, 1983: 360). Bu şekilde olasılığın eğilimci yorumu, deneysel koşullara dayalı tekrarlanabilir dizilerin oluşturulmasında önemli bir rol oynar ve bilimsel teorilerin test edilmesinde daha derinlemesine bir anlayış sunar.

D. H. Mellor, eğilim teorisini farklı bir perspektiften ele alır. Mellor, yazı tura gibi basit şans oyunlarının eğilim teorisi için uygun örnekler oluşturmadığını savunur. Ona göre, bilimsel teorilerde kullanılan eğilimlerin, açıklamaya çalıştıkları diğer özelliklerle ilişkili olması gerekir ve bu ilişkiler üzerinden dolaylı kanıtlar sunabilmelidir. Ancak kumar gibi örneklerde, odak noktası kurulumdan ziyade deneme süreçlerine dayanır. Bu durum, bilimsel bir bağlam oluşturmak için yeterli bir temel sağlamaz. Mellor, madeni para atma örneğinde, sonuçları belirleyen eğilimlerin yalnızca madeni paranın fiziksel özelliklerinden değil, aynı zamanda fırlatma aletinin etkilerinden de kaynaklandığını ifade eder. Eğilimlerin her iki faktöre de atfedilebilmesi, bu konuda bilimsel bir tutarlılığın eksik olduğunu gösterir (Edwards, 1979: 315-328). Bu eleştiri, eğilim teorisinin pratik bilimsel uygulamalarda nasıl sınırlandırıldığını göstermektedir. Eğer bir olasılık yorumu, yalnızca fiziksel düzeneklerin özellikleriyle değil, aynı zamanda deneysel süreçlerin ayrıntılarıyla da açıklanmak zorundaysa, bu yorumun evrenselliği sorgulanabilir. Mellor'un vurguladığı gibi, eğilimlerin bilimsel açıklamalar içinde tutarlı bir şekilde kullanılabilmesi için, belirli bir sistemin tüm etkenleriyle birlikte değerlendirilmesi gereklidir.

Richard von Mises'in sıklık kuramı, olayların belirli koşullar altında tekrarlanan dizilerini analiz etmek için geliştirilmiştir. Bu kuramda, sıklıkların belirli bir düzene oturabilmesi için iki ana koşul bulunmaktadır:

Sınır-değer beliti ve gelişigüzellik beliti. "Kolektif" kavramı, sonsuz bir denemeler dizisini ifade eder ve bu dizinin her iki koşulu da sağladığı varsayılır. Örneğin, bir zarla yapılan atışların sonuçları, bu koşulları karşılayan bir kolektif oluşturabilir. Kolektifin içinde yer alan olayların göreceli sıklıkları, denemeler arttıkça belirli bir sınır-değere yaklaşacaktır. Bu durum, sıklık kuramının temel ilkelerinden biri olan "Sıklıkların uzun vadede sabit bir değere ulaşacağı" düşüncesidir. Popper, bu kuramın sağladığı düzenin, olasılıkların belirli bir düzeyde tahmin edilebilirlik sunmasının yanı sıra, bilimsel doğrulama süreçlerinde önemli bir yeri olduğunu vurgular.

Eğilim teorisi ve sıklık kuramı, olasılığın doğasını anlamaya yönelik iki farklı ama birbirini tamamlayan bakış açısı sunar. Eğilim teorisi, olayların belirli koşullar altında meydana gelen ilişkisel özelliklerine odaklanarak nesnel bir yaklaşım benimser. Bu, olasılığı olayların potansiyel ya da eğilimci doğası üzerinden açıklar ve deneysel koşulların etkisini vurgular. Sıklık kuramı ise, olasılığı, belirli bir olayın uzun bir denemeler dizisinde ortaya çıkan düzenli sıklıklar olarak ele alır. Bu kuram, olayların tekrar eden dizilerindeki örüntüleri inceleyerek olasılıklar hakkında genel çıkarımlar yapmayı amaçlar. Her iki yaklaşım da olasılığın felsefi ve matematiksel temellerini anlamada önemli araçlar sunar. Eğilim teorisi daha soyut ve ilişkisel bir yaklaşım sergilerken, sıklık kuramı daha somut ve sayısal bir bakış açısı geliştirir. Bu nedenle, olasılıkla ilgili daha derin bir anlayış için her iki perspektifin de dikkate alınması faydalı olacaktır.

Popper, olasılık teorisinin karşılaştığı ana sorunlardan birinin hesaplanamayan olayları içermesi olduğunu belirtir ve şans oyunları kuramındaki temel sorunları bu "hesaplanamayan" olaylar üzerinden ele alır. Bu tür olaylar, önceden tahmin edilemeyen ve akılcı bir yöntemle çözülemeyen karmaşık olaylardır. Şans oyunlarında karşılaşılan bu tür olaylar, birden fazla denemeye rağmen öngörülebilirlikten uzak sonuçlar üretir. Popper'a göre, bu olaylarla ilgili olasılık hesapları yapılabilir, ancak bu, bir paradoks doğurur. Öznel olasılık kuramı, bu paradoksu ortadan kaldırmayı önerse de Popper bunu yeterli bulmaz. Çünkü ona göre, olasılık hesapları, olayları tahmin etmenin bir aracı değil, yalnızca bilinen ve bilinmeyen faktörlerin mantıksal dönüşümünü sağlamaktadır. Ancak bu dönüşümler, bilinmeyen bir olayın nasıl sıklık önermesi olarak yorumlanabileceği ya da deneysel olarak nasıl doğrulanabileceği sorularına cevap vermez. Popper, bu durumu "hesaplanamazlık" olarak tanımlar ve sıklık kuramı çerçevesinde bir çözüm arar. Bu kuram, sıklık önermeleri üzerinden olayların uygulanabilirliğini ve güvenilirliğini açıklamayı amaçlar.

(Popper, 1998: 178-179). Bu yaklaşım, olasılık hesaplarının sınırlarını ve bilimsel açıklamalar içindeki yerini sorgulayan önemli bir çerçeve sunar. Popper’ın hesaplanamaz olaylara dair vurgusu, özellikle kaos teorisi ve öngörülemezlik üzerine yapılan modern çalışmalarla paralellik gösterir. Bu bağlamda, olasılık teorisinin yalnızca tahmin yapmaya değil, aynı zamanda bilgi sınırlarını tanımlamaya yönelik bir araç olduğu söylenebilir.

Popper’a göre, sıklık kuramı, şans oyunları kuramının temel sorunlarını tam anlamıyla çözmemiştir. Bunun başlıca nedeni, sıklık kuramının dayandığı “sınır-değer beliti”nin yetersizliğidir. Ancak Popper, eğer tek tek olayların rastlantısal doğasının düzenli sıklıklara ulaşmasını sağlayan koşullar doğru bir şekilde çözümlenirse, sıklık kuramının bu sorunu çözebileceğini öne sürer. Mises’in sıklık kuramında, olasılıkların “rastlantısal olaylar dizisi” olarak tanımlanması önemli bir yer tutar. Bu diziler, zar atışı gibi sürekli tekrarlanan olaylardan oluşur (Popper, 1998: 179). Mises’e göre, bu tür bir olaylar dizisinin iki ana özelliği vardır: sınır-değer beliti ve gelişigüzellik beliti. Bu iki koşulu sağlayan, sonsuz sayıda tekrarlanan olay dizilerine "kolektif" denir. Örneğin, yıpranmayan bir zarla yapılan sonsuz sayıda atış bir kolektif oluşturur. Her bir olay dizisi, belirli bir özelliğe sahip olup, bu özelliklerin göreceli sıklığı, toplam atış sayısına oranla hesaplanabilir (Popper, 1998: 180). Popper, Mises’in sıklık kuramındaki bu kavramları önemli bulsa da sonsuz tekrar kavramının pratikte uygulanabilir olup olmadığı konusunda şüphecidir. Ona göre, gerçek dünyadaki deneyler her zaman sınırlı sayıda tekrar içerdiğinden, kolektif kavramı deneysel doğrulamaya tam olarak uymamaktadır. Bu nedenle, olasılık kuramı, yalnızca matematiksel bir model olarak değil, aynı zamanda deneysel koşullarla ilişkilendirilebilecek bir çerçeve içinde ele alınmalıdır.

Mises, sınır-değer belitinin, sıklığın sabit bir değere ulaşmasını sağladığını belirtir. Örneğin, zarın beş gelme sıklığının belirli bir değere yaklaşacağı öngörülür. Ancak göreceli sıklıkların dalgalanması, sınır-değerin mutlak bir kesinlik sunmadığını gösterir. Kolektifin farklı özellikleri için farklı sınır-değerler elde edilir ve bu değerler dağılım olarak adlandırılır. Gelişigüzellik beliti ise dizinin rastlantısal özelliklerine matematiksel bir boyut kazandırır. Örneğin, tura ve yazı atışlarının belirli bir düzen gösterdiği durumlarda, oyuncu bir oyun yöntemiyle şansını artırabilir gibi görünür. Ancak gelişigüzellik beliti, böyle bir oyun yönteminin kolektifte yer almayacağını öne sürer; çünkü yeterince uzun bir dizide, oyun yöntemiyle istenen durumlar sınır-değere yaklaşacaktır. Mises’e göre, bir kolektifin göreceli sıklığının sınır-değeri, olasılık kavramını tanımlar. Bu kavram yalnızca olaylar dizisine uygulanabilir (Popper, 1998: 180-181). Popper,

Mises'in bu yaklaşımını ele alırken, kolektiflerin yalnızca ideal koşullarda tanımlanabileceğini vurgular. Gerçek dünyada, hiçbir olay sonsuz kez tekrarlanamaz ve her deney belirli sınırlarla karşılaşır. Bu nedenle, gelişigüzel belitin pratik geçerliliği sorgulanabilir. Popper'a göre, olasılık kuramı, yalnızca matematiksel bir formülasyon değil, aynı zamanda fiziksel ve deneysel koşullarla ilişkilendirilebilen bir yöntem olmalıdır.

Mises'in sıklık kuramına getirdiği kısıtlamalar, bilimsel literatürde pek çok eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Örneğin, fizik biliminde kullanılan olasılık kavramını gündelik dildeki belirsiz olasılık anlayışından net bir şekilde ayırma çabası, bazı çevrelerde yanlış anlamalara ve kafa karışıklığına yol açmıştır. Mises, bilimsel kavramların günlük dildeki belirsiz ifadelerle aynı şekilde ele alınmaması gerektiğini savunur. Ona göre, olasılık teorisinin amacı, belirli kolektiflerden yola çıkarak daha geniş kolektiflere veya dağılımlara ulaşmaktır. Bu yaklaşım, olasılık hesaplamalarını daha tutarlı ve sistematik bir şekilde yapılandırmayı hedeflese de içerdiği sınırlamalar nedeniyle evrensel olarak kabul görmemiştir (Popper, 1998: 181-182). Mises'in "kolektif" kavramı, olasılık teorisinin temel yapı taşlarından biridir ve sıklık kuramının nasıl işlediğini anlamada kritik bir öneme sahiptir. Bu kavram, sadece bireysel olayları değil, benzer türdeki olayların bir araya gelerek oluşturduğu grupları ifade eder. Mises'e göre bu tür kümeler belirli bir istatistiksel düzenlilik gösterir ve olasılık hesaplamalarının temellerini oluşturur. Örneğin, yazı-tura atma deneyi yerine, bu deneyin birden fazla kez tekrarlanıp elde edilen verilerin bir araya getirilmesi, kolektif olarak değerlendirilir (Mises, 2014: 11-12; 1981: 11-12). Popper, frekans teorisini olasılık kavramına bir çözüm olarak görmüş olsa da bu teorisinin olayları tahmin etme veya rastgele olayların doğasını tam anlamıyla açıklama konusunda yetersiz olduğunu kabul etmiştir. Ona göre, olasılık teorisini teorik bir çerçeveye dahil etme girişimleri, özellikle limit değer ve rastgelelik gibi temel aksiyomların pratikte uygulanabilirliği açısından ciddi sınırlamalara sahiptir. Bu sınırlamalar, olasılık teorisinin sadece teorik bir araç olmanın ötesine geçmesi gerektiğini ve daha eksiksiz, işlevsel bir yapıya dönüştürülmesi gerektiğini göstermektedir.

Olasılık Kuramının Yeniden Yapılandırılması

Popper'ın genel hedefi, nesnel olasılığın yeni bir yorumunu geliştirmektir ve buna eğilim yorumu adını verir. Bu görüşe göre, dünyadaki nesneler belirli türden gelecekteki olası sonuçları ortaya çıkarma veya gerçekleştirme eğilimlerine sahiptir. Daha sonra iddia şu noktaya gelir ki şöyledir: Bu eğilimleri, ortaya çıkan sonuçların göreceli frekanslarını gözlemleyerek ölçebiliriz; bu eğilim ölçümleri olasılıklardır. Popper bu iddianın peşi sıra,

olasılığın diğer tüm yorumlarının ya tutarsız (örneğin öznel görüşler) ya da bazı durumlarda daha temel eğilim yorumuyla olan bağlantıları (örneğin uzun vadeli frekans görüşleri) tarafından haklı çıkarıldığı argümanı ile birleştirme denemesinde bulunur. Sonuç, olasılığın tüm kullanımlarının tekil, birleşik bir anlayışıdır ya da en azından sahip olmaya değer tüm olasılık kullanımlarıdır. Olasılık kavramına ilişkin literatürdeki yorumların çeşitliliği göz önüne alındığında, Popper'ın bu konudaki tutumunu anlamaya başlamanın etkili bir yolu, onun bu farklı yorumlar arasında yaptığı karşılaştırmalara bakmaktır. Nihayet, Popper için gerçek felsefi ilginin olasılığın eğilim yorumlarında yattığı açıktır. Ancak oraya varmak için, onun bu yorumun rakiplerine karşı öne sürdüğü argümanlara bakmamız gerekir. Popper, olasılık yorumlamaları konusunda hiçbir şekilde çoğulcu değildir. İlk ve en önemlisi, çeşitli farklı başlangıç noktalarından, olasılığın tüm öznel yorumlarının başarısızlığa mahkûm olduğunu uzun uzun savunmuştur (Pence, 2021a). Bu nedenle onun ilk karşı çıktığı görüş olan Kolmogorov'dan kısaca söz ettikten sonra Mises'in bu husustaki tespitlerini anmak gerekir.

Kolmogorov çok bilinen olasılık teorisinde başarısının yanı sıra Hajek gibi düşünürler tarafından özellikle koşullu olasılık konusunda ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Popper da benzer kanaatlerle bu görüşe karşı çıkmıştır. Bu eleştirilerden önce Kolmogorov'un görüşü özetle şöyle açıklanabilir: Çeşitli aksiyomlardan oluşan bu görüşün araştırma konumuzla ilgili kısmında Kolmogorov bir A olayının olasılığının imkânsız değilse eğer $P(A) > 0$ olarak niteler ardından bu A olayına bağlı bir B olayının koşullu olasılığını şöyle formüle eder: $P(B/A) = P(AB)/P(A)$. Fakat bu koşullu olasılık önermesi A olayının imkânsız olması durumunda geçersizdir. Burada imkânsız bir olayın ardından buna bağlı başka bir olayı pratikte (gerçekte) hesaplamaya çalışmak pek karşılaşılabilecek bir durum değildir. Bu nedenle bu masum veya ihmal edilebilecek teorik eksiklik aksiyomatik bir hata olmasına rağmen yaşamın içerisinde sıkıntı yaratacak bir kusur değildir. Ancak Popper ve onunla aynı kanaatte olan düşünürler göre bu dikkate alınması gereken önemli bir kusurdur. Popper'ın da işaret ettiği gibi, imkânsız olaylar dışında teorik anlamda olasılığı sıfır olan olaylardan söz edilir. Bunun yanı sıra Popper'a göre özellikle simetrik olasılık değerlendirmelerinde Kolmogorov'un iddiası zafiyet göstermektedir (Demir, 2018). Bu aksiyomlar içinde $P(BA)$ mümkünken $P(AB)$ mümkün olmayabilir. Tam tersi de olasılık dâhilindedir. Ancak Popper geliştirmiş olduğu aksiyomlarla sıfır payda zafiyetinden kaçmış olsa da başka bir yerde hata yapmış en iyimser ifadeyle boşluk bırakmıştır. Onun görüşünde ise

olasılığın sıfır olduğu durumlar için bu aksiyomlarda değer verilememektedir.

Mises'in kolektif kavramını açıklamak için başvurduğu belitsel koşullar, özellikle sınır-değer ve gelişigüzellik belitlerinin birlikte ele alınması, önemli eleştirilerle karşılaşmıştır. Matematiksel açıdan sınır-değer, bir dizinin oluşum yasasına özgü bir özellik olarak tanımlanır. Bu yasa, dizideki her bir ögenin öngörülebilir olmasını ve dizinin sabit bir sınır-değerden sapmalarının, belirlenmiş küçük bir değer altında kalmasını garanti eder (Popper, 1998: 183). Ancak bu yaklaşım hem teorik hem de pratik açıdan çeşitli sorunlar taşır. Mises'in sınır-değer kavramı, frekans teorisindeki olasılık tanımının temellerinden biridir ve gruptaki düzenlilikleri açıklamak için kullanılır. Bu kavram, ardışık olayların uzun vadeli davranışını ifade eder ve belirli bir dizi tekrarlanan deneyin sonuçlarının uzun vadede sabit bir değere yakınsadığını öngörür. Örneğin, bir para birçok kez atıldığında, tura sıklığı ile toplam deneme sayısı arasındaki oran, deneme sayısı arttıkça sabit bir değere (örneğin 0,5) yaklaşacaktır. Bu sabit değere sınır-değer denir ve olasılık kavramının niceliksel çerçevede açıklanmasının temelini oluşturur (Mises, 1981: 14). Mises'e göre sınır-değer kavramı, bir kolektifin bütünlük yasasıyla ilişkilidir. Sıra kanunu, olayların sıralamasında belirli bir matematiksel düzenlilik sağlar ve dizideki her olayın, uzun vadeli sonuçlarına göre öngörülebilir davranışlar sergilediğini varsayar. Ancak bu kırıma noktasının güvenilirliği, zincirin rastlantısal bir şekilde inşa edilmesini gerektirir. Şans aksiyomu, limit-değer kavramının mantıksal bir tamamlayıcısıdır ve rastgele olayların düzenli kalmasını sağlar (Mises, 1981: 15).

Popper, sınır-değer belitini, gelişigüzellik belitinden daha üstün bir konumda değerlendirmemiştir. Ona göre, sınır-değer belitinin dışlanması, bilgi kuramına dayalı bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Matematiksel bir yapı içerisinde bu belitin yerini, Bernoulli'nin büyük sayıların yasasına dayanan ve uyarlanmış bir gelişigüzellik beliti alabilir. Bu yaklaşım, Newton'un üçüncü yasasına uzanan matematiksel bir türetim sürecinin temelini teşkil eder. Bu noktadan itibaren, Bernoulli teoremi ve diğer sınır-değer önermeleri, sınır geçişleriyle daha bilinen yöntemler kullanılarak çıkarılabilir (Popper, 1998: 183). Popper'ın sınır-değer aksiyomu ile olumsallık aksiyomu arasındaki ilişkiye yaklaşımı, epistemolojik temelli bir analiz sunmaktadır. Bu bakış açısı, Newton ve Bernoulli'nin klasik teorilerden yararlanarak matematiksel yapıların soyut ilkelerini genişletir. Popper'ın işaret ettiği gibi, matematiğin sistematik yapısında sınırları

aşmanın rolü hem epistemoloji hem de matematiksel yöntem açısından değerlidir.

Matematiksel yapılandırma, dizileri “matematiksel diziler” olarak sınıflandırırken, deney temelli bir yaklaşım rastlantısal dizilere daha geniş bir perspektiften yaklaşır. Örneğin, “ α dizisinin n’inci ögesi, bir madeni paranın n’inci atışında yazı gelmesi durumunda 0 değerini alır” ifadesi, deney tabanlı yapılandırmalara bir örnek olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, “S sarkacının n’inci saniyede göstergenin sol tarafında bulunması halinde, dizinin n’inci ögesi 1 olur” biçimindeki tanımlamalar da deneysel bir yapılandırma olarak değerlendirilebilir (Popper, 1998: 195). Matematiksel ve deneysel düzenekler arasındaki fark, dizinin tanımlanma biçiminden açıkça görülebilir. Popper bu iki yaklaşımı karşılaştırarak rastgeleliğin anlaşılmasında deneysel yöntemlerin önemini vurgular. Rastgele dizilere yapılan bu vurgu hem teorik hem de pratik bilimsel uygulamalarda önemli bir yer tutar.

Deneye dayalı sonsuz dizilerde sıklık tahminleri, eş dağılım ve istatistiksel ekstrapolasyon olmak üzere iki ana varsayıma dayanarak yapılabilir. Eş dağılım varsayımı, genellikle simetriklik ilkesini temel alır. Bu durum, farklı temel özelliklere aynı göreceli sıklıkların atanmasıyla ilişkilidir. Örneğin, bir zar oyununda her yüzeyin eşit olasılıkla gelmesi bu varsayıma uygundur. Öte yandan, istatistiksel ekstrapolasyon, geçmiş verilere dayanarak geleceğe yönelik sıklık tahminleri yapılmasını ifade eder. Buna, ölüm oranlarına ilişkin yapılan tahminler örnek gösterilebilir (Popper, 1998: 197). Eş dağılım, özellikle oyun teorisi ve olasılık hesaplamalarında temel bir ilkedir. İstatistiksel tahmin ise bilimsel tahminlerin ve risk analizinin temelini oluşturur. Popper’ın bu yöntemler aracılığıyla bilimsel öngörüye yaptığı vurgu hem teorik hem de uygulamalı bağlamlarda dikkate değerdir. Fakat Popper şunu sorar: Eğer uzun vadeli bir frekans teorisyeniyseniz, hangi uzun deneme dizisine dayanarak çıkarım yaparsınız? Böyle bir çıkarımda bulunmaya ne zaman hakkınız olabilir? Popper, bunu bir dizi zar atışının ardından yaparken, söz konusu olasılıkların yalnızca tek bir uzun zar atış dizisinin özelliklerine değil, daha ziyade “tekrarlanan gerçekleştirmeleri bağımsız bir dizinin unsurlarını üreten bir dizi koşul” gibi bir şeye dayanmasını sağlayacağımızı iddia eder (Popper, 1983: 355). Ancak tam da bu hareket- söz konusu olasılıkları üretmekten sorumlu deneysel kurulum hakkında daha fazla bilginin sunulması- bir frekans teorisinden bir eğilim yorumuna, Popper’ın nesnel olasılığa ilişkin kendi tercih ettiği anlayışa geçişi oluşturur.

Popper için, eğilim yorumunu başlatan sezgi, nesnel olasılığın hemen hemen tüm yorumlarında paylaşılan bir sezgidir. Olasılık bir anlamda belirli bir şekilde yapılandırılmış bir sisteme sunulan olasılıkların bir ölçüsüdür.

Hileli olmayan bir zar kullanıldığında altı gelme olasılığının altıda bir olduğunu söylediğimizde, kabaca “şu anda meydana gelebilecek tüm olası atışlardan altıda birinin altı atmayla sonuçlanması” gibi bir şey kastediyoruz. Bir eğilim yorumunda, bu olasılıklar “sadece soyutlamalar değil, olası durumların ortaya çıkması için fiziksel gerçekleştirmeler veya eğilimlerdir-neyin mümkün olduğunu gerçekleştirme koşulları veya eğilimleri”dir (Popper, 1983: 286). Olasılıkları doğrudan değerlendirmek yerine, göreceli frekanslar bu eğilimleri ölçebildiğimiz bir yoldur. Popper’in ifade ettiği gibi, bunlar “gizli ve doğrudan gözlemlenemeyen fiziksel bir eğilimin ya da yatkınlığın sonuçları, dışavurumları veya görünümüleri olarak düşünülebilir” (Popper, 1983: 286). Bu açıkça bizi önemli bir yorumlama sorunuyla baş başa bırakır- bu özellikler tam olarak nelerdir ve bunlar neyin özellikleridir? Eğilim yorumunun nesnel olması için, bunlar açıkça dünyanın zihinden bağımsız özellikleri olmalıdır (Popper, 1983: 286-87). Aynı zamanda bunlar da sırayla, “deneysel koşulun veya deneysel kurulumun” özellikleridir (Popper, 1983: 290; Miller, 2016).

Popper, tümevarımcı kuramcılarının sıklık tahminlerindeki varsayımsal boyutu genellikle göz ardı ettiğini ifade eder. Bu kuramcılar, varsayımsal tahminleri ve istatistiksel ekstrapolasyonlara dayalı kestirimleri geçmiş deneysel verilerle karıştırma eğilimindedir. Oysa bir sıklık tahmini, mantıksal olarak doğrulanabilir bir çıkarım değildir; aksine, ekstrapolasyona dayalı sabit bir değeri esas alan ve doğrulanması mümkün olmayan bir varsayımdır (Popper, 1998: 197). Popper, frekans tahmininin geçmiş deneyimlerden mantıksal doğrulamayı değil, ekstrapolasyona dayalı bir kabulü içerdiğine işaret eder. Bu, bilimsel yöntemin sınırlarını ve hipotezin rolünü anlamak için önemli bir noktadır. Eşdağılım tahminleri çoğunlukla deneysel verilere dayanarak açıklanmaya çalışılır. Tümevarımcı kuramcılar, eşdağılımın temelinde istatistiksel deneyimlerle elde edilen gözlemsel sıklıkların bulunduğunu savunur. Buna karşın, Popper bu tahminlerin genellikle bakışmıllık ve benzeri varsayımlarla oluşturulduğunu öne sürer:

“Bizi yönlendirenin, her zaman özellikle tümevarımsal deneyim bulguları olduğuna ilişkin bir neden görmüyorum. Zaten süregelen bu alışkanlığı da dikkate almıyorum. Önemli olan yalnızca, deneye dayalı sonsuz referans dizileri için yürütülen her bir sıklık tahmininin ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasıdır; buna göre istatistiksel ekstrapolasyonla elde edilmiş sıklık tahmini de varsayımsal özellik taşımaktadır; yani yürüttüğümüz bu tahmin, gözlemlerimize dayanarak ileri sürebileceğimizin ötesine gitmektedir” (Popper, 1998: 197-198).

Popper durumun en azından potansiyel olarak tekrarlanabilir olması gerektiğini düşünür. Örneğin, bir eğilimin belirli bir sonucu gerçekleştirme eğilimi olduğu iddiasının aksine, “deney yeterince sık tekrarlanırsa, kurulumun bu frekansları üretme eğilimi” olduğunu yazar (Popper, 1983: 397). Bu durumda, tekrarlama olasılığı ve uzantısı olarak frekansı üretme olasılığı bir eğilimin ifade edilebilmesi için gerekli gibi görünür. En kısıtlayıcı haliyle, bir eğilim tarafından temellendirildiği düşünülebilecek rastgele sonuçlar dizisi arasında, kabul edilebilecek tek diziler, belirli olası sonuçlar üreten bir durumun tekrarları olarak tanımlanabilen ve üretim yöntemine göre, yani deneysel koşulların bir üretim kümesine göre karakterize edilebilen dizilerdir (Popper, 1983: 360). Bu nedenle tümevarım işlemi bir seri başka işlemin veya bilimsel mantığın dili ile eğilime dayalı olasılıklar etrafında belirlenmiş hipotezin çerçevesinde hareket eder. Popper, eşdağılım hakkındaki tahminlerin yalnızca gözlemlere değil aynı zamanda hipotezlere de dayandığına işaret ederek tümevarımsal yaklaşımı eleştirmektedir. Bu, deneysel verilerin frekans tahminlerindeki rolünü sorgulamak ve bilimsel çıkarımların altında yatan varsayımları tanımak için önemli bir bakış açısı sağlar (Popper, 1998: 197).

Popper’ın Olasılık Kuramına Eleştirisi ve Alternatif Yaklaşımı

Popper, olasılık kuramına getirdiği yeniliklerden biri olarak, bir dizinin rastlantısal şekilde tanımlanmasının, dizinin temel özelliklerinin sıklık sınır-değerlerinin gelecekteki etkileşimlerden bağımsız olduğu durumları içerdiğini öne sürer. Bu yaklaşım, matematiksel olasılık kuramındaki ana ilkelerden bazılarını, özellikle de Bernoulli teoremi gibi önemli sonuçların, tündengelimsel olarak türetilbilmesini sağlamayı hedefler (Popper, 1998: 202). Popper, Bernoulli teoremini dilsel açıdan ele alırken, “olasılık” teriminin iki farklı anlamda kullanıldığını belirtir. Bu çift anlamlılık, sıklık kuramı çerçevesinde açıklığa kavuşturulabilirken, öznel yorumlamalar üzerinden net bir temele oturtulamaz. Öznel bir yaklaşım, olasılığı bir “akıl yürütme derecesi” olarak kabul eder ve “neredeyse kesin” gibi ifadelerle ilişkilendirir. Ancak bu yorum, Bernoulli teoreminin istatistiksel açıklamalarıyla tutarsızlık gösterir. Popper, istatistiksel yasaların anlamlı bir şekilde türetilbilmesinin yalnızca sıklık kuramı çerçevesinde mümkün olduğunu savunur; öznel bir kuram, Bernoulli teoremini tündengelimsel olarak destekleyemez (Popper, 1998: 211-212). Dolayısıyla Popper, olasılık teriminin çokanlamlılığının felsefi sorunlar yaratabileceğine işaret etmektedir. Özellikle subjektif yorumların matematiksel ve istatistiksel yorumlarla çeliştiğini ortaya koyarak frekans teorisi yoluyla yapılan türevlerin değerini savunur.

Popper'ın eleştirileri, sınır-değer belitinin yeterliliğini sorgulamakla derinleşir. Von Mises'in de belirttiği gibi, sınır-değer belitini karşılayan diziler mevcut olabilir; ancak bu dizilerde Bernoulli teoremi geçerli olmayabilir. Zira bu tür diziler, belirli uzunluklarda sıklık sınır-değerinden sapmalar gösterebilir. Bu durum, büyük sayılar yasasının aslında sınır-değer belitinden bağımsız olabileceğini ve belitsel öncüllerin ötesinde başka bir matematiksel temele ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır (Popper, 1998: 212). Popper'a yönelttiği bu eleştiri, sınır-değer aksiyomunun mutlak kesinlik sağlamadığını ve matematiksel doğrulamanın daha derin temellere dayandığını vurgulamaktadır. Bu, büyük sayılar yasasının daha geniş bir teorik çerçeveye yerleştirilmesi gerektiğini ve matematiksel teorilerin daha dikkatli formüle edilmesini gerektirdiğini göstermektedir. Popper'ın yaklaşımı, olasılık teorisinin temellerinin eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır.

Popper, çözüm olarak, Bernoulli teoremini tümdengelimsel olarak türetmek için dizilerin "n-serbest" olması gerektiğini öne sürer. Bu n-serbestlik, bir dizinin rastlantısal özelliklerinin büyük sayılarda belirli bir düzenliliği ortaya koymasına olanak tanır. Bu çerçevede, sınır-değer kavramı, göreceli sıklıkların sınırsız dizilerde uygulanabilirliğini sağlamak amacıyla bir araç olarak kullanılmaktadır (Popper, 1998: 213). Popper'ın önermesi, Bernoulli teoreminin tümdengelim esasına dayanması için gerekli koşulları tanımlar. N-serbestlik kavramı, serilerin rastgeleliğinin uzun vadede belirli bir düzende gelişmesini sağlayarak frekansların sınırsız bir seride geçerli olmasını sağlar. Bu yaklaşım, olasılık teorisinin ve matematiksel yapıların iç düzeninin daha derin bir analizini gerektirir.

Popper, büyük sayılar yasasının, rastlantısal deneye dayalı dizilerde gözlemlenen düzensizliklerin büyük dizilerde düzenliliğe dönüşmesiyle doğrulanabileceğini öne sürer. Bu bağlamda, deneyimlerden hareketle, yasayı tümdengelimsel bir modelle açıklamak mümkündür. Böylece, büyük sayılar yasası, doğa bilimlerinde bir kural olarak değil, rastlantısallığın matematiksel bir türetimi olarak değerlendirilir (Popper, 1998: 215). Bu, yasayı daha matematiksel ve soyut bir düzleme taşır, böylece doğa bilimlerinden farklı olarak, olasılık kuramı bağlamında daha net bir temele oturtulmasını sağlar. Bu yaklaşım, rastlantısallığın matematiksel temellerine dair derinlemesine bir inceleme sunar.

Son olarak, Popper, şans oyunları kuramındaki temel sorunları bu yaklaşımıyla çözmeye çalışır. Olasılık hesabının, rastlantısal davranışlardan düzenli sıklık değerlerinin türetilmesini mümkün kıldığını gösterir. Çok

büyük dizilerde, rastlantısallığın belirli bir düzenliliğe dönüşmesi, büyük sayılar yasasının hem mantıksal hem de deneysel temellerini pekiştirir. Bu durum, olasılık kuramını matematiksel ve bilgikuramsal açıdan daha sağlam bir temele oturtur (Popper, 1998: 219). Popper'ın şans oyunu teorisine getirdiği çözüm, şans ile düzenlilik arasındaki ilişkiyi matematiksel temele oturtarak olasılık teorisini güçlendirdi. Bu yaklaşım, büyük sayılar yasasının mantıksal ve ampirik geçerliliğini kanıtlar ve olasılık teorisinin temellerini daha sağlam bir şekilde kurar. Bu teorik ve uygulamalı bilime önemli bir katkıdır.

Popper, mevcut olasılık kuramlarının, şans oyunları kuramının temel problemlerine tatmin edici bir çözüm getiremediğini savunur. Özel kuram, Bernoulli'nin formülünü türetebilse de bunu sıklık önermesi ya da büyük sayıların yasası açısından yorumlayamaz. Sıklık kuramı ise büyük dizilerdeki düzenliliği, sınır-değer belitine dayandırır. Bu kavram, bir dizinin veya fonksiyonun, sayılar arttıkça ya da bir şeyler devam ettikçe, belirli bir noktaya yaklaşma eğiliminde olduğunu ifade eder; ancak Popper'e göre bu yaklaşım, küçük parçalardaki düzensizliklerden büyük parçalardaki kararlılığa geçişi açıklamak yerine, büyük parçalardaki kararlılıktan küçük parçalardaki gelişigüzeğe ulaşmaya çalışır (Popper, 1998: 220). Popper'a göre, olasılık hesabının geçerliliğini savunmak için sınır-değer belitine dayanmaya gerek yoktur. Bu yaklaşım, olasılık kuramının temellendirilmesine dair tartışmaların sonuca ulaşmasına olanak tanır. Olasılık kavramı nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Popper'a göre olasılık önermeleri yanlışlanamaz. Olasılık varsayımları, gözlemlenen herhangi bir durumu yasaklamaz ve hiçbir temel önerme ile çelişmez. Bu, olasılık tahminlerinin mantıksal açıdan yanlışlanamayacağı anlamına gelir (Popper, 1998: 220). Popper'ın görüşü, olasılık teorisinin doğruluğunu ve geçerliliğini, sınır değer aksiyomu gibi katı varsayımlara dayanmadan savunma olanağı sunar. Olasılıksal önermelerin kanıtlanamaması, geleneksel bilimsel doğrulama yöntemlerinden farklı olarak olasılık teorisinin daha esnek bir yapıya sahip olmasıdır. Bu, olasılık teorisinin mantığa dayalı olarak daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesine olanak tanır.

Popper, olasılık tahminlerinin doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik çerçevesinde ele alınamayacağını şu örnekle açıklar: Bir paranın yazı-tura atışlarında eşdağılım beklentisi (örneğin, $P(\{\text{yazı}\}) = P(\{\text{tura}\}) = 1/2$) olmasına rağmen, sürekli aynı sonucun ortaya çıkması gözlemlendiğinde, uygulamada bu tahminden vazgeçilmesi gerekebilir. Ancak, bu vazgeçiş mantıksal bir yanlışlanma olarak kabul edilemez; çünkü herhangi bir sonlu dizinin gözlemlenmesi, olasılık tahminleriyle çelişmez (Popper, 1998: 221).

Olasılık tahminlerinin mantıksal olarak yanlışlanamayacağını vurgulamak, kuramın felsefî temelini daha geniş bir bağlama yerleştirir. Bu bağlamda, Popper, olasılık önermelerinin ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olduğunu belirtir. Olasılık tahminlerinin temel önermelerle mantıksal bir çelişki içinde olamayacağını vurgular. Ancak olasılık önermeleri ile temel önermeler arasında türetilebilirlik ve çelişme gibi klasik mantık ilişkilerinin var olduğunu ifade eder (Popper, 1998: 223). Popper olasılıksal önermelerin test edilebilirlik bağlamında değerlendirilemeyeceğini ve yanlışlığının kanıtlanabileceğini açıklarken olasılık teorisinin mantıksal ilişkilerini de ele almaktadır. Olasılık önermelerinin zorunlu olarak temel önermelerle doğrudan çelişmediğini, ancak yine de türetilebilirlik gibi mantıksal ilişkilerle ilişkilendirilebileceğini anlamak, olasılık teorisinin daha karmaşık bir mantıksal çerçeveye dayandığını göstermektedir. Bu durum teorisinin mantıksal tutarlılığını sorgulayan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Popper, olasılık kuramında gelişigüzellik ve belirginlik olarak iki temel koşulu vurgular. Gelişigüzellik koşulu, olasılık önermelerinin, temel önermelerle olan ilişkisini düzenler. Bu koşul, temel önermelerin belirli bir olasılık değerine sahip olmasını sağlayarak, olasılık teorisinin ampirik gerçeklik ile bağlantısını kurar. Belirginlik koşulu ise, olasılık önermeleri arasındaki mantıksal ilişkiyi ele alır ve bu önermelerin birbiriyle tutarlı ya da çelişik olabilmesini sağlar. Popper için belirginlik koşulu olmaksızın olasılık önermeleri, yalnızca birbirlerinden türetilebilir ve bir çelişki oluşturmaz. Ancak belirginlik koşulunun eklenmesiyle, bu önermeler tümel-evetleme (universal quantification) formunda yeniden yapılandırılabilir. Bu yapılandırma, olasılık kuramını diğer bilimsel kuramlarla uyumlu hale getirerek, tümel önermeler gibi sıkı mantıksal ilişkilere tabi olmasını mümkün kılar (Popper, 1998: 225-226). Popper'ın eleştirisi olasılık teorisini hem ampirik hem de mantıksal olarak yeniden yazma girişimidir. Olasılık önermelerinin çürütülemeyeceği veya doğrulanamayacağı gerçeği, bunların klasik mantıksal ilişkiler kullanılarak analiz edilmesini gerektirir. Bu yaklaşım, olasılık mantığını sınır değerler aksiyomundan bağımsız olarak daha geniş bir epistemolojik çerçevede yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, olasılık sıkı bir şekilde tanımlanmış, aksiyomlaştırılmış, matematiksel bir teoridir ve geniş bir literatürün gösterdiği gibi, olasılığı rasyonel karar alma, bahis oynama ve diğer çeşitli kullanımlarıyla ilişkilendirmek istiyorsak, bu aksiyomlara uymak gerekli görünür. O halde endişe şuradadır: Bir eğilim tarafından ortaya konan niceliksel verilerin olasılık teorisinin aksiyomlarına gerçekten uyacağını nasıl garanti edebiliriz? (Eagle, 2004: 384-385; Hájek, 2019). Popper'ın

görüşüne göre, böyle bir bağıllığı önceden garanti eden hiçbir şeyin olmadığı yeterince açık olmalıdır. Bir sistem, olasılık teorisinin aksiyomlarını ihlal edecek sonsuz sayıda yol dâhil olmak üzere, hayal edebileceğimiz herhangi bir şekilde sonuçlar üretmeye yatkın olabilir. Bu nedenle, ortaya çıkan frekansların neden bu kadar güvenilir ve düzenli bir şekilde davrandığına dair bir tür açıklama borçluyuz gibi görünür (Whiting, 2014). Popper sonrası eğilim teorisyenleri tarafından sunulan bir yanıt, bu sorunun yalnızca Mauricio Suarez'ın "özdeşlik tezi" olarak adlandırdığı şeyi kabul ettiğimizde ortaya çıktığını belirtir — yani bu, her olasılığın (her koşullu olasılık dâhil) bir eğilim olduğu ve her eğilimin bir koşullu olasılık olarak ifade edilebileceği iddiasıdır. Görüleceği gibi, Popper'ın sunumu kesinlikle böyle bir tezi benimsiyor gibidir. Bu kanaat olasılığın tüm öznel yorumlarının tutarsız olduğu ve tüm tutarlı nesnel yorumların eğilim yorumuna indirgendiği şeklindedir. Ayrıca, eğilimlerin kendileri tutarlı bir şekilde koşullu bir olasılığın, $Pr(ab)$ atfı olarak ifade edilmiş ve burada b deneysel kurulumu temsil eder. Başka deyişle, bilimsel bilginin temel mantığını oluşturan tümevarım matematiksel bir eğilim olarak yorumlanabilir. Bu nedenle, bilimsel metot eleştirebilir ve yanlışlanabilir olmanın direnci karşısında başarılı sınavlar vermelidir (Suarez, 2014: 229; Pence, 2021a: 9). Popper'ın ifadeleri bu perspektiften doğrulamaya ve bütünüyle ilerlemeci bir çizgide ilerleyen klasik bilimci paradigmayı dağıtmaktadır. Eğilimci olasılık görüşü eleştirilebilirlik veya güvenilirlik testinde sıklık, tekrar ve algoritma gibi parametreler ve felsefi yöntem etrafında bilim felsefesi tartışmalarına küçümsenmeyecek katkı vermiştir.

Sonuç

Popper, olasılık felsefesi hakkındaki görüşlerini özellikle *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserinde ayrıntılı olarak kritik etmiştir. Olasılık kavramını sıklıkla determinizmle ilişkilendiren Popper, bilimin temel amacının doğruluktan ziyade yanlışlığın (yanlışlanma ihtimalinin) ortadan kaldırılması olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, olasılık teorisi bilimi desteklemek için güçlü bir araç olsa da yanlış yöne gitme riski taşımaktadır. Dolayısıyla Popper'a göre, olasılık yalnızca belirsizliği ölçmekle kalmaz, aynı zamanda test edilebilirlik teorilerinin değerlendirilmesine de katkıda bulunur. Popper, bilimdeki gerçek testin bir önermenin yanlışlanabilirliği olduğunu savunmuş ve olasılık teorisinin özellikle tümevarımsal akıl yürütme süreçlerinde güvenilir bir temel sağlayamayabileceğini savunmuştur. Ona göre, bilimsel bir teori yanlışlanabildiği ölçüde geçerlidir ve bu yanlışlanabilirlik, olasılık teorisinin ötesinde bir mantıksal çerçeve gerektirir. Popper, olasılık teorisinin bilimsel hipotezler oluşturmada ve

kanıtları değerlendirmede yararlı olabileceğini kabul etmesine rağmen, olasılığın koşullara ve mevcut kanıtlara bağlı olarak öznel ve göreceli bir nicelik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca, farklı olasılık düzeyleri arasında açık ve kesin bir ayrım yapmanın önemini de vurgulamıştır. Popper, uzun vadeli frekans görüşü veya temel fizikte akıl yürütmeye uygulanan öznel olasılık teorileri yoluyla zorluklara yanıt aramıştır. Yani olasılıkları deneysel kurulumlar tarafından tutulan eğilimci özelliklere veya eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı bir yoruma, eğilim yorumuna yönelen bir frekans olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Böyle bir yorum, Popper'ın orijinal sunumundaki çeşitli yorumlama boşluklarını doldurmamızı ve bir dizi itirazla ilgilenmemizi gerektirir. Ancak potansiyel getiri önemlidir- gördüğümüz gibi, eğilimler bilimlerin genelinde olasılıkçı akıl yürütmenin doğasını aydınlatma kapasitesine sahiptir.

Popper'ın yaklaşımı, olasılığın konumsal yorumuyla dikkat çekmektedir. Bu yoruma göre olasılık, bir olayın meydana gelme eğiliminin ölçüsüdür ve bu eğilim, geleneksel frekans yorumundan farklı olarak geçmiş gözlemlerle sınırlı değildir. Popper'a göre, olasılık, bir olayın gelecekteki olasılığını belirlemek için geçmiş verilerden bağımsız olarak değerlendirilebilir. Bu açıklama, özellikle tekrarlanamayacak benzersiz olaylar ve deneyimler bağlamında bilim için uygun bir araç sağlar. Örneğin, çok sayıda deney yapmanın mümkün olmadığı durumlarda, eğilimci açıklamalar bilimsel teorilerin olasılıklarını açıklamak için daha uygundur. Bu yaklaşım, olasılığın yalnızca rastgele olaylarla değil, aynı zamanda bilimsel teoriler ve hipotezler için de güçlü bir araç olduğuna işaret eder. Belki de Popper'ı bu konuda savunan en açık ifade Alan Hajek tarafından verilmiştir. Popper'ın aksiyomlarının veya genel tezinin bilimsel mantığa ve daha özelde olasılık varsayımlarına katkısı, koşullu olasılığın temel, mutlak olasılığın ise türetilmiş bir kavram olduğudur. Ayrıca, Popper'ın versiyonunun çözdüğü iddia edilen geleneksel formülasyonla ilgili bazı sorunları da belirler. Bunlar, sıfır olasılıklı veya değer verememe durumlarına odaklanır. Bu iddia Kolmogorov'un çok bilinen olasılık görüşünün en azından mantıksal düzlemde sorunlarını çözmek bakımından etkilidir. Dolayısıyla Popper, olasılık ifadelerinde tanımlama kümesinin alanını genişletmek yoluyla olgunun eğilimi açısından bilimsel verilere güçlü bir dayanak vermiştir.

Popper, bir teorinin bilimsel statüsünü belirlemek için yanlışlanabilirlik kavramını geliştirmiştir. Ona göre, bir teorinin bilimsel olarak kabul edilebilmesi için deneysel olarak test edilebilir ve potansiyel olarak yanlışlanabilir olması gerekir. Bu fikir, bilim felsefesinde köklü bir değişime yol açmış ve bilimsel teorilerin değerlendirilme biçimini derinden

etkilemiştir. Popper'ın olasılık anlayışı ve yanlışlanabilirlik kavramı, bilimsel bilginin doğasına ve bu bilginin elde edilme yöntemlerine dair düşünceleri şekillendirmiştir. Bu bağlamda, Popper'ın fikirleri yalnızca matematiksel veya istatistiksel analizlere değil, aynı zamanda bilimsel araştırma süreçlerinin felsefi temellerine de önemli bir katkı sağlamıştır. Genel olarak, Popper'ın olasılık teorisiyle ilgili eleştirileri ve önerdiği eğilim yorumu, bilimsel teorilerin hem test edilebilirliğini hem de epistemolojik geçerliliğini değerlendirmek için alternatif bir yaklaşım ortaya koyar. Onun yaklaşımı, bilim insanları ve filozoflar için bilimsel bilginin sınırlarını sorgulama ve daha kesin yöntemler geliştirme adına önemli bir düşünsel çerçeve sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- AKDENİZ, Fikri (2013), *Olasılık ve İstatistik*, Akademisyen Kitabevi, Ankara.
- DEMİR, Mehmet H. (2018), "Popper'ın Aksiyomatik Olasılık Kuramı ve Değeratama Problemi", *Beytulhikme Int J Phil*, 8.2, 455-469.
- EAGLE, Antony (2004), "Twenty-one Arguments Against Propensity Analyses of Probability", *Erkenntnis*, 60.3, 371-416.
- EDWARDS, Jim (1979), "Hidden Variables and The Propensity Theory of Probability", *Brit. J. Phil. Sci*, 30, 315-328.
- HAJEK, Alan (2011), "Conditional Probability", Ed. Malcom Forster, *Prasanta Brandhopadhyay, Philosophy of Statistics*, Elsevier.
- HAJEK, Alan (2019), Interpretations of Probability, Ed. Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- HAROLD Jeffreys (1948), *Theory of Probability*, Clarendon Press, Oxford.
- JAYNES, Edwin T. (2003), *Probability Theory The Logic of Science*, Cambridge University Press, New York.
- JEFFREY, Richard C. (2004), *Subjective Probability: The Real Thing*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KOLMOGOROV, Andrey N. (1933). *Foundations of The Theory of Probability*, Chelsea, New York.
- KORKMAZ, Adil ve AVAR, Ayşenur (2019), "Olasılık: Janus Yüzlülüğünün Eski ve Yeni Görünümleri", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*, 4.1, 81-92.
- KORKMAZ, Adil (2020), "Olasılığın Romeo'su ve Juliet'i", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 75. 1, 193-212.
- MILLER David (2016), "Popper's Contributions to The Theory of Probability and Its Interpretation", Ed. J. Shearmur and G. Stokes, *The Cambridge Companion to Popper*, Cambridge University Press, 230-268.

- PENCE, Charles H. (2021a), *Popper and The Propensity Interpretation of Probability*.
- PENCE, Charles H. (2021b), *The Causal Structure of Natural Selection*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POPPER, Karl R. (1957), “Probability, Magic or Knowledge Out of Ignorance”, *Dialectica* 11.3-4, 354-374.
- POPPER, Karl R. (1959), “The Propensity Interpretation of Probability”, *The British Journal for The Philosophy of Science*, 10.37, 25-42.
- POPPER, Karl R. (1983), “Realism and The Aim of Science”, *Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, volume I, Hutchinson & Co. Publishers, London.
- POPPER, Karl R. (1992), *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London.
- POPPER, Karl R. (1998), *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İ. Aka ve İ. Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- SUAREZ, Mauricio (2014), “A Critique of Empiricist Propensity Theories”, *European Journal for Philosophy of Science*, 4.2, 215-231.
- VON MISES, Richard (1981), *Probability, Statistics, and Truth*. Courier Corporation.
- VON MISES, Richard (2014), *Mathematical Theory of Probability and Statistics*, Academic Press.
- WHITING, Alan B. (2014), Applying Popper’s Probability, *History and Philosophy of physics* (physics.hist-ph).
- WHITING, Alan B. (2012), “Problems in The Science and Mathematics of Popper’s The Logic of Scientific Discovery”, *Quanta*, 1.1, 13-18.

TİRE'DE KAYBOLAN TARİHİ BİR MEZARLIK: KOCA MEZARLIK

A Missing Historical Cemetery in Tire: Koca Cemetery

Oğulcan AVCI*

ÖZ: Bu çalışma, İzmir'in Tire ilçesindeki tarihi Koca Mezarlık'ın oluşumunu, önemini ve modern dönemde yaşadığı dönüşümü ele almaktadır. Koca Mezarlık, Türkiye Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden kalan önemli Türk-İslam mezarlıklarından biridir. Mevcut bilgiler, Tire Müzesi'nde sergilenen 18. yüzyıla ait Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed'in Vakıf Kitabesi sayesinde elde edilmiştir. Bu kitabe, mezarlığın sınırlarını, mezarlığın etrafını çevreleyen duvarın tamirine yönelik vakıf şartlarını ve mütevellî atanmasını anlatmaktadır. Mezarlık, Tire'de, Süleyman Şah Türbesi ve İbni Melek Türbesi çevresinde oluşmaya başlamıştır. Mezarlık çevresini tanımlayan bu kitabe, Koca Mezarlık'a Tire'de yaşayan halk tarafından özel bir önem verildiğini göstermektedir. Eldeki bilgilere göre mezarlık 1914 ve 1932 yılları arasında aşamalı olarak kaldırılmış ve Cumhuriyet Dönemi'nin modernleşme süreci kapsamında Alay Parkı'na dönüştürülmüştür. Mezarlık, kent tarihi açısından sadece bir defin alanı değil, aynı zamanda kentin belleği, dönemin kültürel ve sosyal yapısının yansımasıdır. Günümüzde bu alanda, eski mezarlığın varlığını hatırlatan az sayıda mezar taşı müzede bulunmaktadır. Koca Mezarlığın dönüşüm süreci, erken Cumhuriyet döneminde uygulanan şehircilik politikalarının bir örneğini de temsil etmektedir. Bu süreçte, mezarlık alanı toplumsal hafızadan silinmiş ve modern kent planlamasının bir parçası haline getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezarlık, Tire, Vakıf, Vakfiye, Kitabe

ABSTRACT: This study examines the formation, significance, and transformation of the historical Koca Cemetery in the Tire district of İzmir. Koca Cemetery is one of the important Turkish-Islamic cemeteries dating back to the Seljuk and Ottoman periods in Turkey. The existing information has been obtained through the 18th-century Vakıf Inscription of Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed, which is exhibited at the Tire Museum. This inscription describes the boundaries of the cemetery, the terms of the foundation for the repair of the surrounding wall, and the appointment of a trustee. The cemetery began to take shape around the Süleyman Shah Tomb and the Ibn-i Melek Tomb in Tire. The inscription, which defines the surroundings of the cemetery, demonstrates that Koca Cemetery was given special importance

* Dr., Giresun Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Bölümü, Giresun, ogulcan.avci@giresun.edu.tr, ORCID:0000-0001-5025-2845



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Avcı

Geliş Tarihi / Received: 16.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25.03.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

by the local people of Tire. According to available information, the cemetery was gradually removed between 1914 and 1932 and transformed into Alay Park as part of the modernization process during the Republican era. The cemetery, in terms of urban history, is not only a burial ground but also the city's memory, reflecting the cultural and social structure of the period. Today, a few gravestones that remind of the old cemetery are preserved in the museum. The transformation of Koca Cemetery also represents an example of the urban planning policies implemented during the early Republican period. During this process, the cemetery area was erased from collective memory and became part of modern urban planning.

Keywords: Cemetery, Tire, Waqf, Waqfiyya, Inscription

Cite as / Atıf: AVCI, O. (2025). Tire’de Kaybolan Tarihi Bir Mezarlık: Koca Mezarlık. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 29-46. <https://doi.org/10.33207/trkede.1621783>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes

Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Türkiye’de Türk-İslam döneminden kalan tarihi mezarlıklar her zaman araştırmacıların dikkatini çeken ve çok sayıda araştırmaya kaynaklık eden önemli alanlar olmuştur. Bu mezarlıklar kuruldukları dönemde çoğunlukla yerleşim alanı dışına konumlandırılmıştır. Fakat modern yerleşimlerin kuruluşu ve gelişmesiyle birlikte kentlerin merkezinde kalan bu büyük tarihi mezarlıkların birçoğu yeni yerleşim yerlerinin dışına nakledilmek suretiyle zarar görmüş hatta ortadan kaldırılmıştır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan İzmir’in Tire ilçesindeki Koca Mezarlık da benzerleriyle aynı akıbete uğramıştır.

Bu mezarlığın varlığından Tire Müzesi’nde bulunan bir vakıf kitabesi sayesinde haberdar olunmaktadır. Bilindiği üzere taşınır ya da taşınmaz statüsündeki herhangi bir malın, sahibi tarafından hayır işleme maksadı gözetilerek, belirli şartlarla, kamu yararına tahsis edilmesine *vakıf* adı verilmektedir (Güran, 2006; Kütükoğlu, 2020, 60).¹ Bir vakfın kurulabilmesi için bağışçının isteklerini içeren şartların yazıldığı ve kadılar tarafından tescil edilen belgelere de *vakfiye* denilmektedir (Yediyıldız, 2003, 4). Vakfiyeler, yapıya ilgili akarların nasıl yönetileceği, nasıl kullanılacağı, sorumluları, maaşları karşılanacak görevlileri ve görevlilerin aldıkları maaşları konusunda detaylı bilgileri içermektedir. Yapıların üzerinde bulunan kitabeler, temel olarak yapıyla ilgili ana bilgileri bildiren somut belgelerdir. Öte yandan sıkça karşılaşılan bir pratik değilse de bazı kitabelerin yapının künyesiyle birlikte tam ya da daraltılmış vakfiye içeriğine

¹ Sözlüklerde “durdurma, alıkoyma” anlamına gelen vakıf kelimesi Arapça “vakf” kelimesinden türetilmiş olup “bir malı veya mülkü satılmamak kaydıyla bir hayır işine bağışlama, bırakma” anlamını taşımaktadır (Devellioğlu, 2010, 1321). 8. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar tüm İslam ülkelerinde, özellikle Osmanlı Devleti döneminde tüm coğrafyada sosyal, ekonomik, kültürel olarak birçok hizmetin yerine getirilmesinde en etkili kurum vakıf kurumu olmuştur (Yediyıldız, 2012, 479-486).

sahip oldukları görülmektedir (Cantay, 1994, 147-162; Tüfekçioğlu, 2000, 33-34; Keskin, 2018, 121-152). Bu tip kitabelere genel olarak *vakıf kitabesi* adı verilmektedir.

Türkiye Selçuklu Devleti ve Beylikler döneminden Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar Türkiye coğrafyasında inşa edilen medeniyetin geniş mimari yelpazesi içinde vakıf kitabesine sahip yapılar olduğu tespit edilmiştir.² Vakıf kitabelerine genel itibarıyla değinen ve müstakil bir yapıyla vakıf kitabesi üzerine yapılmış çalışmalar bulunmaktadır (Cantay, 1994, 147-162; Tüfekçioğlu, 2000, 33-34; Keskin, 2016, 1-37; Yurttaş ve Köşklü, 2017-379). Genel olarak bu tip kitabeler yapılarda görülse de burada tartışılan vakıf kitabesi bir yapıya değil mezarlığa aittir. Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed'e ait vakıf kitabesinin bu özelliği söz konusu yazıtın önemini daha da artırmaktadır.³

Bu çalışmada kitabenin içeriğinden yola çıkarak Koca Mezarlık'ın muhtemel sınırları tespit edilmeye çalışılmış ayrıca mezarlık alanının Cumhuriyet döneminde kamusal alan olarak bir parka dönüştürülme süreci irdelenmiştir.

Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed'in Vakıf Kitabesi

Günümüzde Tire Müzesi'nde⁴ 1452 envanter numarasıyla kayıtlı, 0,95x0,65 m ölçülerine sahip olan kitabe şu şekildedir;

1 [...] / [...] 5. وارجی اوغلو حاجی محمد حاجی
2 [...] / [...] 6. اوزره متصرف اولدغوم
3 [...] 7. شرق طرفی / مسجی اوغلو بغچسی غرب طرفی
4 و لجو اوغلو بغچسی قبله طرفی طریق عام / پویراز طرفی طریق عام
5 بو حدود ایله محدود اولوب - بین الاهالی والجران عرب حاجی
حسین بغچسی دیمکله معروف - بر قطعه زیتون بغچسی حلال
ملکمدن اخراج ایدوب - ابن ملک قوربنده یمقک

² Anadolu'da Türk mimarisinden ayrı olarak taş vakfiye benzeri uygulamalar Bizans dini mimarisinde de görülmektedir. Bu yapılarda hayır sahibinin tasviri ve bağışlanan akarı bildiren yazıtlar bulunmaktadır (Kalopissi-Verti, 2003, 79-88; Kalopissi-Verti, 2015, 135-156).

³ Tire'de tespit edilen diğer vakıf kitabesi ise Akhisarlı Hüseyin Ağa kızı Aişe'ye ait H. 1274/M. 1857-1858 tarihli kitabedir. Bu kitabe özetle Aişe adlı kişinin Emir Kuyusu'na bağladığı akarları kaydetmektedir.

⁴ Kurumdaki çalışmalar sırasında gösterdikleri misafirperverlikleri ve yardımlarından dolayı Tire Müzesi personeline teşekkür ederim.

⁵ Kitabenin birinci kartuşu kırıktır.

⁶ Kitabenin ikinci kartuşu kırıktır.

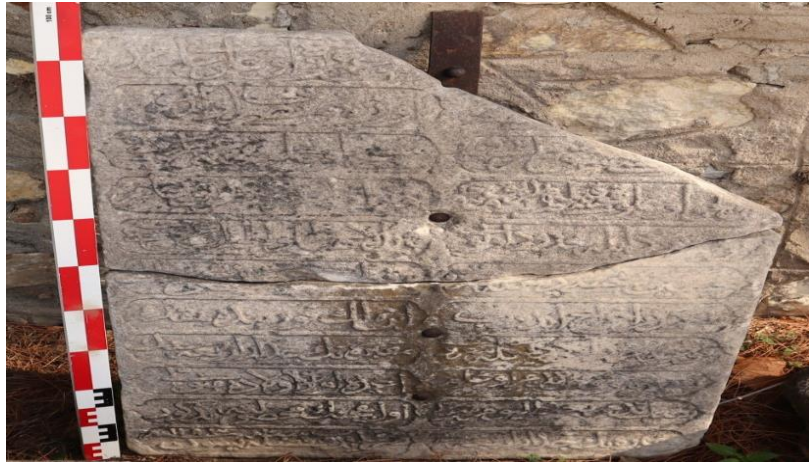
⁷ Kitabenin üçüncü kartuşundaki ilk kelimenin olduğu kısım kırıktır.

TİRE'DE KAYBOLAN TARİHİ BİR MEZARLIK:
KOCA MEZARLIK

قوجه مزارلغی دیمکله معروف - مقبره نك جوار اربعه سنك
تعمیرینه وقف ایتدم. - او غلوم احمده اولاد اولاده متولی
نصب ایتدم. بعد الیوم متولی اول بغچنك محصولنه مذکور
مقبره نك جوار اربعه سنه - صرف ایدوب فضلہ سنه یسون ۱۱۹۳

1. [...] / Varcıoğlu Hacı Mehmed Hacı
2. [...] [...] [...] / üzere mutasarrıf olduğum
3. [...] [...] şark tarafı / Mesihoğlu bahçesi garb tarafı
4. Velcuoğlu bahçesini kible tarafı tarîk-i âm / poyraz tarafı tarîk-i am
5. Bu hudud ile mahdud olub / beyne'l ahali ve'l-cirân Arab Hacı
6. Hüseyin bahçesi demekle mâruf / bir tarafı [...]
7. Mülkünden ihrâç idüb / İbn-i Melek kurbunda [...]
8. Koca mezarlığı demekle maruf / makberenin cidâr-ı erba'sının
9. Tamirine vakfettim oğlum / Ahmed'e evlad-ı evladihi mütevellî
10. Nasib ettim bade'l yevm / Mütevellî ol bahçenin mahsulüne mezkûr
11. Makberenin cidâr-ı erbasına / sarf edip fazlasuna [...] sün 1193

Kırılarak üç parçaya ayrıldığı anlaşılan kitabenin ilk dört satırını barındıran parçası kayıptır (Resim 1). Kitabenin günümüze ulaşabilen kısmının da iki parça halinde olduğu ve metal bir omurgaya sabitlendiği görülmektedir. Kitabenin kondisyonu göz önüne alındığında zıvana deliklerinin ve metal omurganın orijinal olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle kitabenin mezarlığın girişine dikildiği ya da duvarına sabitlendiği ileri sürülebilir. İçeriği dikkate alındığında bu kitabenin bir vakıf kitabesi olduğu anlaşılmaktadır.



Resim 1: Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed'e ait vakıf kitabesi

On bir satırda yirmi iki adet kartuş içerisinde yazılan kitabenin ilk dört satırının kırılıp yok olmasına rağmen ilk satır ikinci kartuşunun içinde vakıf sahibinin adı “Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed” olarak okunmaktadır. Bu tür vakıf düzenlemelerinde vakfedilen akarlar yazılmakta ardından da bu akarın kullanılacağı yapılar ya da alanlar belirtilmektedir. Bu kitabede de görüldüğü üzere Hacı Varcıoğlu Hacı Mehmed’in sahip olduğu mülkler kitabenin okunabilen yerlerine göre, doğusu Mesihoglu bahçesi batısı Velcuoglu bahçesi güney ve kuzey yönlerinden yol ile sınırlı olan mülkü -muhtemelen bir bahçe- ile halk arasında Arap Hacı Hüseyin bahçesine göre tarif edilmiş- taşın kırık olmasından dolayı diğer sınırları belirlenememektedir- ikinci mülkü mezarlığın vakıf akarlarını oluşturmaktadır.

Bu mülklerden elde edilecek gelirin İbni Melek civarında bulunan Koca Mezarlığı’nın etrafını çeviren duvarların tamiri için kullanılacağını belirtmektedir. Ayrıca kitabede bu iş için oğlu Ahmed ve onun çocuklarının mütevellî tayin edildiği de bildirilmektedir. Bu bilgiler göz önüne alındığında Koca Mezarlık’ın etrafının duvarla çevrili olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen mezarlığın geç dönemde etrafı duvarla çevrilerek sınırları belirlenmişti. Ancak cami, medrese ya da tekke gibi yapıların bir parçası olan hazirelerde bu uygulama görülmekteyse de geç dönem öncesi umumi mezarlıkların etrafının duvarla çevrili olup olmadığı konusunda bir bilgi yoktur. Yalnız imparatorluk coğrafyasını ziyaret eden yabancı seyyah ya da elçilerin çizdikleri gravürlerde görülen mezarlıkların hiçbirinde çevre duvarı bulunmamaktadır.⁸ Osman Cemal Kaygısız 10 Mart 1935 tarihinde Kurun Gazetesi’ne yazdığı “Eski mezarlıklara bir bakış!” isimli yazıda İstanbul’un eski mezarlıklarının hâlâ duvarsız ve kapısız olduğunu; bahar aylarında bu mezarlıkların çocukların uçurtma uçurdıkları ya da top oynadıkları yerler olduğunu; yazın ise tam anlamıyla bir mesire yerine döndüğünü yazmaktadır.⁹ Dolayısıyla bu uygulamanın oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

Kitabe başka bir konu hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Kitabede geçen “İbni Melek kurbunda” ifadesi İbni Melek civarında olarak Türkçeye çevrilebilir; bu tarif Koca Mezarlık’ın tam yerinin tespit edilmesine yardımcı olmaktadır. Günümüzde İbni Melek Türbesi, Aydınoglu Süleyman Şah

⁸ D’Ohsson, Allom, Pertusier, Flandin, Brindesi, Guer gibi ressam ve seyyahların eserlerinde yer verdikleri mezarlıklar bu noktada fikir vermeleri açısından önemlidir (Kucur, 2015, 428-457).

⁹ Bu haber Kadir Has Üniversitesi Bilgi Merkezi – Salt Araştırma, Reşad Ekrem Koçu ve İstanbul Ansiklopedisi Arşivi’nde yer alan bir gazete kupüründen alınmıştır (<https://istanbulansiklopedisi.org/handle/rek/27126> Erişim Tarihi: 20.12.2024).

Türbesi'nin güneydoğusunda yer almaktadır. İbni Melek'in türbesine mezarlık olduğu bilinen en yakın yer de Alay Parkı olarak dönüştürülen alandır. Her ne kadar park ve türbe alanı birbirinden bir yol ile ayrılrsa da erken dönemlerde bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Koca Mezarlık Alanının Alay Parkı'na Dönüştürülmesi

Kent tarihi açısından önemli olan tarihi bir kişilik ve onun aile fertleri veya yakınlarının gömülü olduğu özel alanlar da kent mezarlıklarının bir parçasıdır. Hatta bu durumun mezarlıkların oluşumunda da etkili oldukları bilinmektedir. Tire Koca Mezarlık'ın konumlandırıldığı alanın kuzeydoğusunda ve mezarlık alanına oldukça yakın bir mevkide Aydınoğlu Süleyman Şah Türbesi bulunmaktadır. Süleyman Şah Türbesi'nin hemen batısında ise Aydınoğulları döneminin müderrislerinden İbn Melek adlı kişiyle kendisinden sonra müderrislik görevini sürdüren oğlu Mehmet Efendi, bu kişilerden önce ölen ve bir âlim olduğu düşünülen Nizameddin adlı bir kişiye ait mezarların da olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Koca Mezarlık'ın bu önemli kabirler ve türbenin etrafında oluşmaya başlayarak şekillendiği düşünülmektedir.

Alay Parkı'nın nasıl yapıldığı hakkında dönemin basınında yer alan haberler incelendiğinde Koca Mezarlık'ın parka dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu dönüşümü aktaran en erken tarihli kaynak *Yeşil Tire Dergisi*'dir. Derginin 1 Mayıs 1932 tarihinde yayımlanan 17. sayısında M. Necip tarafından yazılan "Tire'de Medfun Büyük Adamlardan" adlı yazıda Şanizâde Ataullah Efendi'nin Tire'de öldüğü anlatılmakta ve mezarı hakkında bilgi verilmektedir. Yazıda ilgili kısım şu şekildedir:

"Harbiumiden evvel sağ olanlar bu mezarlığı pek iyi tanırlar; resimde gösterildiği veçhile halihazırda kışla meydanı civarında Hacı Ali Paşa Konağı'nın karşısındaki bayramlarda çocuklara mahsus kurulan salıncakların bulunduğu mahaldir. Böyle pek çok ilmi ve fenni eserler ile mümtaz kıymetli ve bilhassa hekimliği eski usullerden kurtarıp Garp usullerinin temellerini kuran bu büyük zatın makberi her şeyden korunup kıymeti yükselecek ve ruhu okşanacak iken çok yazık ki harbiumumi iptidalarında kaza kaymakamı Sefa Bey'in şehir dahilinde bulunan mezarlıkları kaldırdıkları sırada merhum Şanizâde'nin medfun bulunduğu mezarlığı da kaldırır; bu meyanda koca Türk dâhisi metfeni de kalkar zannedildiğine göre: mezar taşının tetkik değil bakmak bile hatırına gelmez. Bu mezar taşının nereye konulduğunu ve nerelerde parçalandığını bilmiyoruz."

Yukarıdaki satırlarda yer alan "halihazırda kışla meydanı civarında Hacı Ali Paşa Konağı'nın karşısındaki bayramlarda çocuklara mahsus kurulan salıncakların bulunduğu mahal" tanımlamasından da bu alanın günümüzdeki Alay Parkı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Alay Parkı'nın güneyinde ve parka oldukça yakın bir mevkide yer alan Hacı Ali Paşa Konağı'nın

bulunduğu alanda tarihi kent dokusu göz önüne alındığında mezarlık olabilecek başka bir arazi olmadığı görülmektedir.

Yazıda dikkat çeken diğer bir nokta da “ki harbiumumi iptidalarında kaza kaymakamı Sefa Bey’in şehir dahilinde bulunan mezarlıkları kaldırdıkları sırada” ibaresidir. Buradan Koca Mezarlık’ın 1914 yılında ya da hemen sonrasında dönemin Tire kaymakamı Sefa Bey¹⁰ tarafından kaldırıldığı anlaşılmaktadır.¹¹



Resim 2: Alay Park’ındaki Marmara Denizi’nin bir minyatürü biçiminde tasarlanan havuz (TTK Arşivi, Ahmet Süheyl Ünver Koleksiyonu (SÜ), 325/1, FT. 35)

¹⁰ Sefa Bey I. Dünya Savaşı’ndan önce İzmir Sultanisi’nde tarih öğretmenliği yapmış ardından Tire Kaymakamı olmuştur. Savaştan sonra mülkiye müfettişliğine akabinde de Antalya valiliğine atanmış ve bu görevi sırasında vefat etmiştir. T.C. Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi’nde Sefa Bey’in 28 Mayıs 1924 tarihinde Antalya valiliğine atandığına dair kararname de mevcuttur (BCA. Kararlar Daire Başkanlığı, 9-27-2, 28.05.1924).

¹¹ 1919-22 yıllarındaki Ege Bölgesinde Yunan kuvvetleri tarafından işgal edilen sivil yerleşim yerlerinde mezarlıkların bakımsız kaldığı ve bilinçli olarak Yunan askerleri tarafından tahribata uğradığı belirtilmektedir (Doğramacioğlu, 2019, 351-364).

Derginin 1 Haziran 1933 tarihinde yayımlanan 30. sayısında yer alan “Askeri Park ve Marmara Havuzu” adlı iki sayfalık yazıda 39. Alayın komutanı Nizami Bey’in daha önceden eski bir mezarlık yeri olan zabitan yurdu meydanındaki alanı park haline getirip merkezine de Marmara Denizi’nin bir minyatürü biçiminde tasarlanmış havuzu yaptırdığı aktarılmaktadır. Bu yazıdan anlaşılacağı üzere mezarlık alanı önce Zabitan Yurdu Meydanı olarak kullanılmış ardından park haline dönüştürülmüştür. Söz konusu havuzun, arka yüzünde “Tire askerî mahfil havuzu, alay parkı kabristan üzerinde yapılmış” ibaresi yazılı bir fotoğrafı da Türk Tarih Kurumu Arşivi’nde bulunmaktadır (Resim 2).

Bilindiği üzere erken Cumhuriyet döneminde kentlerdeki dönüşüm/değişim, Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinde filizlenmiş¹² Cumhuriyetle beraber kültür politikalarının da işin içine girmesi ile kent dokularında hızlı bir değişime yol açmıştır. Erken cumhuriyet döneminde özellikle mimarlık ve kent planlanması alanlarında meydana gelen modernleşme hareketleri önce başkent Ankara’da kendini göstermiştir. 1930 yılında çıkarılan ve her belediyeye plan yapma zorunluluğu getiren 1580 sayılı “Belediye Kanunu”, 1593 sayılı “Umumi Hıfzısıhha Kanunu” ile 2033 sayılı “Belediye Bankası Kuruluş Kanunu” bu dönüşümlerin gerçekleşmesinde hukuki zeminleri sağlamıştır (Akozan, 1977, 24-52). Böylelikle Ankara’da uygulanan dönüşümün/değişimin ülkenin diğer yerlerine de yayılması sağlanmış, ancak daha küçük ölçeklerde kalmıştır. Öte yandan, 1930’larda Cumhuriyet Halk Partisi’nin Batı yönelimli kültür politikası da bu yıllarda sağlam bir biçimde her yere nüfuz etmiştir (Bozdoğan, 2001).

1 Haziran 1933 tarihinde *Yeşil Tire Dergisi*’nin 30. sayısında yer alan “Askeri Park ve Marmara Havuzu” başlıklı yazıda geçen şu ifadeler bu bağlamda düşünülerek değerlendirilmelidir (Yeşil Tire Dergisi, 1933, 4-5):

“..... Gayrikabili inkâr bir hakikattir ki medeniyet izinin sinei vatanında feyizli eserler bırakmasından ordumuzun güzide mensubeynin büyük himmet ve hizmetleri olmuştur netekim 39’uncu Alayın Tiremizde bulunması da bu cihetten şirin kasabamız için büyük bir eser talih olmuştur. Bu alayın muhterem ve güzide erkânı büyük bir zevkiselim ile memleketin terbiyei içtimaiye ve nezahat aliyesine bütün vusuları ile çalışmaktadırlar. Bir taraftan belediyemiz şehrin ümrânına çalışırken alay kumandanı büyük ve kıymetli olduğu kadar faziletli bir insan bulunan muhterem Nizami Bey de yüce ümrânı asarı vücade getirmektedir. Kumandan Bey, birkaç sene evvel eski bir mezarlık yeri olan zabitan yurdu

¹² Bu konuda Osmanlı İmparatorluğu döneminde özellikle İstanbul ile ilgili çalışmalar yapılmıştır (Bilsel, 2015, 496-534).

meydanındaki sahayı bugün gayet güzel bir haline koyarak cazip bir şekil verdirmiş ve parkın ortasına Marmara denizinin bir modeli şeklinde güzel bir havuz yaptırmıştır. Bahar ve yaz gecelerinde zabitan ve umum ailelere açık bulundurulmuş bu park cidden Tiremiz için bir eksiği tamamlamıştır. Çok nezih bir surette idare edilen parkta halkımız güzel geceler geçirmektedir, temiz hava almaktadır. Fotoğrafını neşrettiğimiz Marmara havuzu yakınlaşmakta olan yaz gecelerinde sıcaktan bunalan halkımıza sakın ve latif saatler geçirecektir...”

Dergideki bu metin değerlendirildiğinde dönemin kültür politikalarının Tire’de yaşayan oldukça küçük bir topluma bile ne kadar güçlü biçimde nüfuz ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin 39. Alayın Tire’de bulunması büyük bir şans olarak değerlendirilmekte “medeniyet izinin sinei vatanda feyizli eserler” bırakmasında ordunun hizmetlerinin büyük olduğu özellikle belirtilmektedir. Metinde geçen “muhterem ve güzide erkânı büyük bir zevkiselim ile memleketin terbiye-i içtimaiye ve nezahat aliyesine bütün vusuları ile çalışmaktadırlar.” ifadesi halkın/topluman terbiyesi ve yüksek ahlâkı için en doğru ve mükemmel zevke sahip ordu mensuplarının çalıştıkları belirtilmektedir. Hayli ilginç olan bu tanımlamalar kuşkusuz dönemin kültür politikalarının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Halbuki söz konusu saha, daha sonraki bir arşiv kaydından öğrenildiğine göre hazine arazisidir (BCA. Kararlar Daire Başkanlığı, 147-46-16, 13.09.1957). Bu statüye sahip sahalarla ilgili bu tür planlamaların belediye tarafından yapıldığı bilinmektedir. Burada söz konusu alanın alay komutanlığı tarafından parka çevrilmesi bu açıdan ilginçtir. Parkla ilgili *Yeşil Tire Dergisi*’nin daha erken tarihli bir sayısının “Memleket Haberleri” kısmında “Karargâh Parkı Meydanı” başlıklı haberde Alay Parkı’ndan söz edilmektedir (*Yeşil Tire Dergisi*, 1932, 15). Bu haber şu biçimdedir;

“Yanık Konak’taki Alay Parkı önünde ve Karargâh karşısındaki büyük meydan belediyenin kıymetli himmetile iki tarafı muntazam ve geniş bir şöse ve ortası geniş bir bahçe ve oturma yeri olabilecek şekilde tanzim edilmektedir.”

Bu haberde ortası geniş bahçeli oturma yeri olabilecek şekilde tanzim edilen yerin de günümüzde Süleyman Şah ve İbni Melek Türbelerinin bulunduğu saha olduğu düşünülmektedir. Öyle ki Yanık Konak Sokak günümüzde Alay Parkı’nın batısından geçmekte, Alay Parkı, askerlik şubesi ve Süleyman Şahla İbn Melek Türbelerinin bulundukları sahanın kesiştiği noktadan Cumhuriyet caddesine bağlanmaktadır. Söz konusu mevkiide oturma yeri olarak düzenlenen ve bu potansiyele sahip tek alan türbelerin bulunduğu sahadır. Dolayısıyla bir kısmı Alay Parkı’na dönüştürülen Koca Mezarlık’ın bir kısmının da ortası geniş bir bahçeye sahip oturma yerleri olan dinlenme alanına dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

TİRE'DE KAYBOLAN TARİHİ BİR MEZARLIK:
KOCA MEZARLIK

Folklor Araştırmaları Dergisi'nin 1966 yılında yayımlanan 204. sayısında Şakir Sabri Yener tarafından kaleme alınan “Tire Müzesi’nde İki Mezar Taşı” başlıklı makalede de Alay Parkı ve mezarlık hakkında bilgi verilmektedir (Yener, 1966, 4122-4123). Yener yazısında 1960 yılında Tire’ye bir gezi gerçekleştirdiğini ve bu sırada da Müze Müdürü Faik Tokluoğlu’nu ziyaret ettiğini yazmaktadır. Bu ziyaret sırasında Faik Tokluoğlu’nun Alay Parkı’nın bir mezarlık alanından dönüştürüldüğünü ayrıca bu mezarlık alanında Osmanlı Dönemi’nde yaşamış tarihçi, müderris ve hekim olan ilim adamı Şânizade Ataullah Efendi’nin¹³ de mezarının bulunduğundan söz ettiğini belirtmektedir.

Aynı yayında bu mezarlığın önce belediye tarafından şimdiki yerine nakledildiğinden ve bu alanın boş bir arazi olarak kaldığından, tarihi önemi bulunan taşların da müzeye taşındığından bahsedilmesinin yanında söz konusu alanın Alay Komutanlığı tarafından subayların vakit geçirebilmeleri için bir park alanına dönüştürüldüğü ve alayın Tire’den kaldırılmasıyla birlikte umuma açık hale geldiği de yazılmaktadır. Yener’in bu yazısında mezarlığın belediye tarafından kaldırıldığı bilgisi verilse de bu doğru değildir. Daha önce de bahsedilen *Yeşil Tire Dergisi*’nin 1 Mayıs 1932 tarihli 17. sayısında Koca Mezarlık’ın Kaymakam Sefa Bey tarafından kaldırıldığı haberi verilmektedir.



Resim 3: Günümüzde Tire Müzesi’nde sergilenen mezar taşlarının genel görüntüsü

¹³ Osmanlı sultanı II. Mahmud döneminde 1826 yılında ölen, tarih, tıp, edebiyat gibi alanlarda önde gelen ilim adamlarından biridir (Yılmaz, 2010, 334-336).

Buradaki mezar taşları hakkında kapsamlı bir çalışma yapan Necmi Ülker, mezarlığın taşınması hakkında Şakir Sabri Yener'in 1966 senesinde çıkan yazısındaki bilgileri tekrar etmektedir. Necmi Ülker makalenin yazıldığı tarihte yani 1985 yılında Tire Müzesi'nde İslami döneme ait kitabeleri incelemiştir. Bu çalışmada Tire Müzesi'nde bir lahit mezar, 75 Osmanlı Devri kitabesi, 20 dikdörtgen prizma biçimindeki mezar kitabesi, 23 adet beylikler ve erken Osmanlı devri kitabesi, 15 çeşme kitabesi, 8 süsleme ve taş oymacılığı ile ilgili mermerler, 9 bina ve vakıf kitabesinden oluşan 150 civarında kitabe bulunduğu belirtilmektedir (Ülker, 1985, 10) (Resim 3).



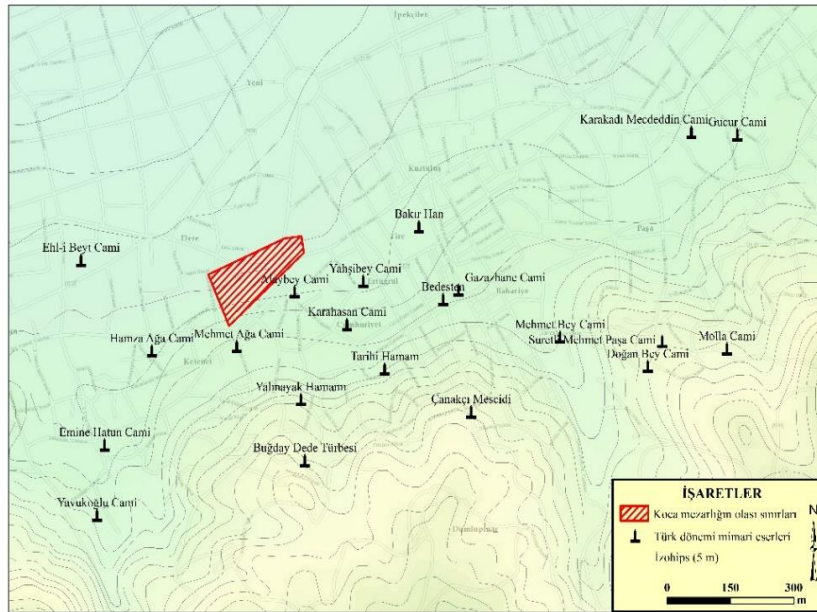
Resim 4: Alay Parkı'nın havadan görünüşü

Yukarıdaki bilgiler göz önüne alındığında vakıf kitabesinde adı geçen Koca Mezarlık'ın yerinin bugün Alay Parkı'na dönüşen alan olduğu sonucuna varılmaktadır (Resim 4). Parkın ne kadarlık bir alanı kapladığı ile ilgili bilgiye ise T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Cumhuriyet Arşivi'nde tespit edilen bir kararname belgesinin ekinde rastlanmaktadır. Bu belgede hazine arazisi olan ve 13 Eylül 1957 tarihinde bedelsiz olarak Tire Belediyesi'ne verilen Alay Parkı'nın 7794 m²'lik bir alanı kapladığı bilgisi yer almaktadır (BCA. Kararlar Daire Başkanlığı, 147-46-15, 13 Eylül 1957).

Alay Parkı'nın adıyla ilgili olarak genel kanaat bu sahanın parka dönüştürülme sürecinde alay komutanlığının aktif rol oynamasından hareketle ismini 39. Alay'dan aldığı yönündedir. Fakat daha önce de

TİRE'DE KAYBOLAN TARİHİ BİR MEZARLIK:
KOCA MEZARLIK

bahsedildiği gibi söz konusu saha parka dönüştürülmeden önce belediye tarafından değil Kaymakam Sefa Bey tarafından içindeki mezarların yeni yerine taşınması suretiyle temizlenerek boş bir arazi şeklinde bırakılmıştır. Dolayısıyla Koca Mezarlık park alanı yapılmak niyetiyle kaldırılmamıştır. 1841-1843 tarihleri arasında tutulan Şer'iyye Sicil kayıtlarına göre Tire'de Alaybey mahallesi bulunmaktadır (Yılmaz, 2023, 17). Muhtemelen caminin inşasından sonra söz konusu mevkide Alaybey mahallesi teşekkül etmiştir. Buradan hareketle Alay Park'ının adını hemen güneydoğusunda bulunan ve park alanına oldukça yakın şekilde konumlu H. 1232 / M. 1816 tarihinde inşa edilmiş Alaybey Cami'nden almış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.



Harita 1: Alay Parkı'nın olası sınırlarını gösteren harita. Koca Mezarlık'a ait vakıf kitabesi ve mezarlık hakkındaki bilgiler göz önüne alınarak oluşturulan bu harita ArcGIS Pro programında “georeferencing” aracı yardımıyla koordinatlandırılmış ve Esri veri tabanındaki “Maxar Uydu Görüntüleri” üzerine entegre edilerek günümüz haritalarına işlenmiştir. Böylelikle mezarlığın olası sınırları ve tarihi kent dokusundaki konumu tespit edilmiştir.

Süleyman Şah ve İbni Melek Türbelerinin Koca Mezarlık Alanıyla İlişkisi

Tire'nin Aydınoğulları dönemiyle başlayan tarihi dokusu Osmanlı dönemiyle devam etmiştir. Türk dönemi kentleşme sürecinin Aydın Dağlarının kuzey yamacında, ovaya yakın bir kesimde oluşmaya başladığı görülmektedir. Cumhuriyet dönemine kadar kentin kuzey kısmında yer alan ovanın bir bölümü yerleşim görse de Koca Mezarlık alanının her daim tarihi kent dokusunun dışında kaldığı anlaşılmaktadır (Harita 1).

Daha önce de belirtildiği üzere kent mezarlıklarının önemli kişilerin türbeleri ya da mezarları etrafında oluştuğu fikrinden hareketle Koca Mezarlık'ın ne zaman oluşmaya başladığı hakkında bazı görüşler ileri sürülebilir. Bu bağlamda incelenmesi gereken eldeki en önemli veriler Süleyman Şah'ın Türbesi'nin kitabesiyle İbni Melek ve oğlunun da mezarının olduğu söylenen kısımdaki Mevlâna Nizameddin ve Evliya Ali Efendi adlı kişinin mezar taşıdır.

Süleyman Şah Türbesi'nin iki satırdan oluşan kitabesinde yapının inşa tarihi H. 750 / M. 1349-1350 yılı olarak verilmektedir. Aynı alanda defnedilen Mevlâna Nizameddin'in mezar taşında ölüm tarihi H. 797/M. 1395 olarak yazılıdır. Mezar taşından öğrenildiğine göre İbni Melek Medresesi'nin müderrisliğini yapan Evliya Ali Efendi'nin de ölüm tarihi H. 1246/M. 1830 yılıdır. Bunlarla birlikte tam adı Mevlâna İzzeddin Abdullatif b. Abdulaziz b. Emînü'd-Dîn er-Rûmî el-Aydî el-Kirmânî İbni Ferîşteh İbni Melek olan dönemin önemli müderrisi İbni Melek ve oğlu Mehmed Efendi'nin de burada gömülü olduğu halk tarafından söylenmektedir.¹⁴ Nitekim bu kişilere ait olduğu söylenen mezarlarda yer alan taşlar orijinal değildir. Ayrıca taşlarda herhangi bir yazı da yoktur. Bu taşların 1955-1956 yıllarında Tire Belediyesi tarafından yapılan onarım sırasında dikildiği sanılmaktadır. Bu durumla ilgili olarak Tokluoğlu'nun verdiği bilgi oldukça değerlidir. Tokluoğlu, İbni Melek, onun oğlu ve Mevlâna Nizameddin adlı kişinin mezarının bulunduğu alanın 1955-1956 yılında batı cephe ekseninin kuzeyinde, güney cephe eksenin batısında sivri kemerli oldukça büyük bir açıklıkla, doğu cephe ekseninde dikdörtgen biçimli bir çifte pencere açıklığı bulunan, üstü açık modern bir mimariyle çevrildiğini yazmaktadır (Tokluoğlu, 1957, 11-12). Türbe günümüzde de bu şekildeyse de *Küçük Menderes Tire Halkevi Dergisi*'nin 29 Birincikânun 1941 yılında yayımlanan 10. sayısında Faik Şişikoğlu tarafından kaleme alınan "Tire

¹⁴ İbni Melek'in kimliği hakkında önemli çalışmalar mevcuttur (Bursalı Mehmet Tahir, 1972, 349; Baktır, 1999, 175-176).

Bilginleri I Abdüllatif İbni Melek” adlı yazıda İbni Melek’in türbesiyle ilgili olarak dikkat çeken bir bilgi bulunmaktadır (Şişikoğlu, 1941, 5). Bu yazıda İbni Melek’in mezarının bulunduğu alanın medresesinde etrafı duvarlarla çevrili 20 m²’lik bir mekânda olduğu söylenmesine rağmen bu yerde sadece 2 mezar bulunduğundan bahsedilmekte, bunlardan birinin mezar taşından referansla Mevlâna Nizameddin’e ait olduğu yazılmaktadır. Yazının devamında ise diğer mezarda taş bulunmadığı fakat baş ve ayak uçlarında son derece büyük kara servi ağaçlarının olduğundan söz edilmekte ve Tire yaşlıları arasında İbni Melek’e ait olduğuna inanıldığı aktarılmaktadır. Bu bilgilerden 1941 yılında burada bulunan iki mezarın sayısının 15 yıllık süreçte yeni gömüler ya da eski mezarların bu alana taşınmasıyla 1955 yılına gelindiğinde dörde çıktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sözü edilen alana 20. yüzyılda da kutsallık atfedildiğini söylemek yanlış olmaz.

İbni Melek’in tam olarak hangi tarihte öldüğü bilinmemektedir. Fakat Tire Necip Paşa Kütüphanesi’nde yer alan İbni Melek’e ait *Şehru Menâri’l Envâr* adlı eserde H. 821/M. 1418 tarihi bulunmaktadır. Buradan hareketle İbni Melek’in 1418 tarihinden sonra öldüğü düşünülmektedir. Süleyman Şah Türbesi’nin inşa edildiği bu alan 1350 tarihinden başlayarak Tire kenti açısından önemli kişilerin de gömülmesiyle zamanla genişlemiş ve Alay Parkı’nın kurulu olduğu alanı da kapsayan büyük bir mezarlığa dönüşmüştür.

Sonuç

Tarihi süreç içerisinde kentlerin yeniden tasarlanması ve nüfus artışına bağlı olarak iskân alanlarının büyümesi neticesinde daha önceki dönemlere ait ve kent dışında kalan kültürel miras unsurları merkezi bir konuma gelmiştir. Özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde birçok kentte hızlı şekilde gerçekleştirilen güçlü modernleşme hareketleri tarihi kent dokusunun göz ardı edilmesine neden olmuştur. Kültürel miras içerisinde bu durumdan en olumsuz şekilde etkilenen yerler mezarlık alanlarıdır.

Bilindiği üzere mezarlıklar, kent belleğini oluşturan yazıtlar gibi önemli unsurları bünyelerinde bulundurması bakımından dikkate değerdir. Özellikle Batı Anadolu’da hüküm süren Aydınogulları Dönemi’nde mühim bir yerleşim yeri olan Tire’de tarihi süreç içinde önemli şahsiyetler yetişmiş ve kent, döneminin önde gelen bazı alimlerine de ev sahipliği yapmıştır. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi’nin mezar taşının Koca Mezarlık olarak anılan sahada tespit edilmesi bunun en güzel örneğidir.

Mezarlığın Erken Cumhuriyet Dönemi’nde başka bir yere taşınması sırasında mezar taşlarının çoğunun kaybolarak günümüze ulaşmadığı

öngörülmektedir. Yaklaşık olarak 10 dönümlük bir alanı kaplayan mezarlık sahasından bu tür kişilere ait çok daha fazla mezar taşının tespit edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Vakıf kitabesinden elde edilen veriler değerlendirildiğinde bu alanının 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir mezarlık alanına dönüştüğü ve zamanla genişleyerek Koca Mezarlık olarak anıldığı anlaşılmaktadır. Ek olarak, Koca Mezarlık Vakfı mezarlığın etrafının çevreleyen duvarların tamir edilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu durum mezarlık alanının Tire’de yaşayanlar tarafından önemsendiğini ve alana özel bir değer verildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Koca Mezarlık ile ilgili bir başka ilginç durum ise Erken Cumhuriyet Dönemi kaynaklarının hiçbirinde mezarlığın adının tam olarak geçmemesidir. Buradan referansla mezarlığın ortadan kaldırıldıktan sonra adının unutulduğunu var saymak mümkündür.

Sonuç olarak eldeki veriler değerlendirildiğinde Koca Mezarlık alanının bir kısmının 1932 yılından önce Tire’de bulunan alay komutanlığı tarafından park haline getirildiği geri kalan kısmının da bir dinlenme alanına çevrilerek umumi hizmet sahasına dönüştürüldüğü ortaya çıkmaktadır. Alanın bir kısmı da yola terk edilmiştir. Koca Mezarlık’ın günümüzde bir park alanı haline gelmesi de Erken Cumhuriyet Dönemi’nde yapılan şehircilik planlamalarının ilginç bir örneğini temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Kararlar Daire Başkanlığı, 147-46-15.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Kararlar Daire Başkanlığı, 147-46-16.

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Kararlar Daire Başkanlığı, 9-27-2.

Türk Tarih Kurumu Arşivi, Ahmet Süheyl Ünver Koleksiyonu (SÜ), 325/1.

Araştırma ve İnceleme Eserler

AKOZAN, Feridun (1977), *Türkiye’de Tarihi Anıtları Koruma Teşkilâtı ve Kanunlar*, İstanbul, D.G.S.A. Yayını.

Askeri Park ve Marmara Havuzu (1 Haziran 1933). *Yeşil Tire Dergisi*, 30, İzmir: Marifet Matbaası, 4-5.

BAKTIR, Mustafa (1999), “İbn Melek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 175-176.

- BİLSEL, Fatma Cânâ (2015), “Geç Osmanlı Döneminden Cumhuriyet’e Çağdaş Şehir Düşüncesi ve İstanbul Planlaması”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, 8, İBB Kültür ve İSAM Yayınları, İstanbul, 496-534.
- BOZDOĞAN, Sibel (2001), *Modernizm ve Ulusun İnşası*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tahir (1972). *Osmanlı Müellifleri I*, Haz. Fikri YAVUZ ve İsmail ÖZEN, Meral Yayınları, İstanbul.
- CANTAY, Gönül (1994), “Türklerde Vakıf ve Taş Vakfiyeler”, Haz. İbrahim ATEŞ, Sadi BAYRAM, Mehmet NARİNCE, *XI. Vakıf Haftası Kitabı: Vakıf Kültür Varlığının Korunması, Yaşatılması ve Bu Amaçla Mali Kaynak Sağlanması Semineri Bildiriler*, 5-8 Aralık 1993, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 147-162.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2010), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, Aydın Kitabevi.
- DOĞRAMACIOĞLU, Hüseyin (2019). “Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi’ne Yansıyan Yunan Mezalimi”, *TDA*, 214, 351-364.
- GÜRAN, Tevfik (2006), *Ekonomik ve Mali Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzade Süleyman Paşa Vakıfları*, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- KALOPİSSİ-VERTİ, Sopia (2003), “Church Inscriptions as Documents. Chryso Bulls-Ecclesiastical Acts-Inventories-Donations-Wills”, *ΔΧΑΕ*, 24, 79–88.
- KALOPİSSİ-VERTİ, Sopia (2015), “Byzantine Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits (7th-15th c.)”, *Inscriptions in Byzantium and Beyond*, Ed. Andreas Rhoby, Verlag der Österre ichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 135-156.
- Karargâh Parkı (1 Kânunisani 1932). *Yeşil Tire Dergisi*, 25, İzmir: Ticaret Matbaası, 15.
- KESKİN, Mustafa Çağhan (2016), “Bayezid Paşa: Vezir, Entelektüel, Sanat Hamisi”, *Osmanlı Araştırmaları*, 48, 1-37.
- KESKİN, Mustafa Çağhan (2018), “Umur Bey Taş Vakfiyesi: Esin ve İçerik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Osmanlı Araştırmaları*, 53, 121-152.
- KUCUR, Sadi (2015), “İstanbul’un Tarihî Müslüman Mezarlıkları”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, 5, İBB Kültür ve İSAM Yayınları, İstanbul, 428-457.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat Solmaz (2020), *Osmanlı’nın Sosyo-Kültürel ve İktisâdî Yapısı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- NECİP, M. (1932), “Tire’de Medfun Büyük Adamlardan”, *Yeşil Tire Dergisi*, 17, İzmir, Meşher Matbaası, 7.
- ŞİŞİKOĞLU, Faik (1941). “Tire Bilginleri I Abdülatif İbni Melek”, *Küçük Menderes Tire Halkevi Dergisi*, 10, İzmir: Cumhuriyet Matbaası, 5.

- TOKLUOĞLU, Faik (1957), *İbni Melek*, [y.y.], Yenilik Basımevi.
- TOKLUOĞLU, Faik (1957), *Tire*. [y.y.], Yenilik Basımevi.
- TÜFEKÇİOĞLU, Abdülhamit (2000), “Medeniyet Tarihimizde Taş Vakfiyeler”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 33-34.
- ÜLKER, Necmi (1985), “Tire Müzesindeki İslami Kitabeler”, III. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 5-34.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin (2003), *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin (2012), “Vakıf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 479-486.
- YENER, Şakir Sabri (1966), “Tire Müzesi’nde İki Mezar Taşı”, *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, 10.204, 4122-4123.
- YILMAZ, İbrahim (2023), *Tire Şer’İye Sicillerinin [3/2 Nolu Demirbaş Defterinin] Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- YILMAZER, Ziya (2010), “Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 334-336.
- YURTTAŞ, Hüseyin ve KÖŞKLÜ, Zerrin (2017) “Erzurum İli Vakfiyelerinde Taş Özetler” *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 44, 355-379.

Çevrim İçi Kaynaklar

<https://istanbulansiklopedisi.org/handle/rek/27126> (Erişim Tarihi: 20.12.2024).

TAO-KLARCETİ BÖLGESİNİN GÜRCÜ YAZIN GELENEĞİ İÇERİSİNDEKİ YERİ*

*The Significance and Position of the Tao-Klarjeti Region within the
Tradition of Georgian Literary Heritage***

Muhammed Enes CANÖZ***

ÖZ: Günümüzde Artvin'in Ardanoç ilçesi merkez olmak üzere Kars, Ardahan ve kısmen Erzurum'u kapsayan bölge Gürcüler tarafından Tao-Klarceti olarak adlandırılmıştır. IX-XII. yüzyıllarda bölgede hüküm süren Gürcü Bagratlı hanedanı bölgenin kültürel altyapısını geliştirmek için manastır gibi dini kurumların inşasını desteklemiştir. Bu manastırlar sayesinde bölgenin kültürel gelişimi artmış, estetik kaygının zaman içerisinde ön plana çıktığı bir "Tao-Klarceti Ekolü" ortaya çıkmıştır. Bu ekolün bir yansıması olarak manastırların atölyelerinde üretilen el yazmaları oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Büyük bir kısmı Gürcistan'daki el yazmaları enstitüsünde muhafaza edilen 70 kadar el yazmasının bu bölgede üretildiği bilinmektedir. Tao-Klarceti yazmaları kullandığı edebî dil, minyatür üslubu, süsleme kompozisyonları, malzeme ve üretim teknikleri açısından diğer bölgelerden ayırt edilebilmektedir. Bilinen en erken minyatürlü yazmalar, ilk tarih konulu koleksiyonlar, bölgeye özgü üslupta hazırlanmış hagiografik koleksiyonlar ve İnciller, azizlerin hayatlarının anlatıldığı vitalar ve teolojik kitaplar bir bütün olarak "Tao-Klarceti Okulu'nun" özelliklerini yansıtmaktadır. Edebi kaynakların çeşitliliğine, tercih edilen temalara, tercüme yöntemlerine bakıldığı zaman diğer Ortodoks gruplar gibi Antakya ve Kudüs'ten beslendiği görülmektedir. Aynı zamanda Bizansla dinî ve siyasi açıdan birliktelik içerisinde olmaları nedeni ile gelişim yönünün Konstantinopolis ve Athos'taki merkezler olduğu anlaşılmaktadır. XII. yüzyıldan

* Bu makale, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı'nda, Doç. Dr. Bülent İŞLER Danışmanlığında hazırlanmakta olan "Şatberdi Manastırı ve Atölyesinde Üretilen El Yazmaları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu tez TÜBİTAK tarafından 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı tarafından desteklenmiştir.

** Bu makale, 10-13 Ekim 2023 tarihleri arasında 27. Orta Çağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Tao-Klarceti Bölgesi'nin Gürcü Yazın Geleneği İçerisindeki Yeri ve Önemi" adlı bildirinin genişletilmiş şeklidir.

*** Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Ardahan, menescanoz@ardahan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9662-988X



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Canöz

Geliş Tarihi / Received: 28.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25.03.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

sonra Gürcistan'da siyasi birliğin ve ekonomik istikrarın sağlanması sonucunda kültür merkezleri Gürcistan topraklarına kaymış ve el yazması üretimi sona ermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tao-Klarjeti, Gürcü, Manastır, El Yazması

ABSTRACT: The region, which today encompasses Kars, Ardahan and partly Erzurum, centred in the Ardanoç district of Artvin, was called Tao-Klarjeti by the Georgians. The Georgian Bagratid dynasty, which ruled in the region in the IX-XIIth centuries, supported the construction of religious institutions such as monasteries in order to develop the cultural infrastructure of the region. Thanks to these monasteries, the cultural development of the region increased and a 'Tao-Klarjeti School' emerged in which aesthetic concerns came to the fore over time. As a reflection of this school, the manuscripts produced in the workshops of the monasteries have a very important place. It is known that about 70 manuscripts, most of which are preserved in the manuscript institute in Georgia, were produced in this region. Tao-Klarjeti manuscripts can be distinguished from other regions in terms of literary language, miniature style, ornamental compositions, materials and production techniques. The earliest known miniaturised manuscripts, the first historical collections, hagiographic collections and bibles in a style unique to the region, vitae on the lives of saints, and theological books reflect the characteristics of the 'Tao-Klarjeti School' as a whole. When we look at the diversity of literary sources, the preferred themes and translation methods, it is seen that, like other Orthodox groups, it was fed from Antioch and Jerusalem. At the same time, due to their religious and political unity with Byzantium, it is understood that the direction of development was the centres in Constantinople and Athos. After the XIIth century, as a result of the political unity and economic stability in Georgia, cultural centres shifted to Georgian territory and manuscript production largely ceased.

Keywords: Tao-Klarjeti, Georgians, Monastery, Manuscripts

Cite as / Atıf: CANÖZ, M. E. (2025). Tao-Klarjeti Bölgesinin Gürcü Yazın Geleneği İçerisindeki Yeri. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 47-62. <https://doi.org/10.33207/trkede.1648653>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışma, TÜBİTAK 2214-A programı kapsamında desteklenmiştir.

Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	This study was supported within the scope of the TÜBİTAK 2214-A programme.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Manastır yaşamı, Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren ruhsal bir derinleşme ve toplumsal düzen arayışının ifadesi olarak şekillenmiş, farklı coğrafyalarda çeşitli biçimlerde gelişim göstermiştir (Chitty, 1966: 20-32). Erken Hristiyanlık Dönemi'nde bireysel asketik pratiklerden topluluk halinde yaşamaya dayalı manastır sistemlerine evrilen bu olgu hem teolojik hem de kültürel açıdan önemli izler bırakmıştır (Brown, 1988: 210-235). Manastırların, sadece dinî yaşamın merkezi olarak değil, aynı zamanda bilim, sanat ve el yazması üretimi gibi alanlarda da oynadığı rol, Orta Çağ toplumlarının kültürel ve entelektüel birikimine büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle el yazması eserler, kutsal metinlerin korunması ve aktarılmasıyla birlikte, dönemin düşünsel ve estetik anlayışlarını günümüze taşıyan eşsiz birer belge niteliğindedir.

Orta Doğu’da Hristiyanlığın ortaya çıkıp yayılmasıyla birlikte münzevi yaşam geleneği ve ardından manastır yaşamı ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın Gürcistan’da yayılmaya başlama dönemi de Mısır çöllerinde ve Suriye-Filistin bölgesinde keşişlik hareketinin yükseliş çağına denk gelmektedir (Gabidzaşvili, 2016: 389-390). Dönemin en büyük gücü olan Bizans, manastır hareketinin merkezi olmuş ve çevre kültürleri etkilemiştir. Bilhassa Kapadokya bölgesi bu gelişim çizgisinin besleyicisi olmuştur. Antakya ve Kapadokya merkezli manastır hareketi başta Gürcistan olmak üzere Ermenistan ve diğer bölgeleri de etkisi altına almıştır (Matitaşvili, 2017: 168-172).

6. yüzyıl öncesinde Gürcistan’da asketik yaşama dair kaynaklar mevcuttur. Ancak sistematik anlamda manastır yaşamı ve geleneği 6. yüzyılda Suriyeli/Süryani keşişlerin Gürcistan’a gelişi ile başlatılmaktadır. Bu keşişlerin kurmuş olduğu manastırlar sayesinde Gürcü edebi geleneği ortaya çıkmıştır. Özellikle hagiografik ve kilise edebiyatına dair pek çok eser ilk kez kaleme alınmıştır (Peradze, 2006: 115).

Kaynaklara göre, Erken Orta Çağ Gürcistan’ında (9. yüzyıla kadar) birlikte yaşama düzenine kıyasla münzevi özgürlük ve buna yakın olan lavra tipi organizasyonlar tercih edilmiştir (Peradze, 2006: 71). Bunun en büyük örneği, hagiografik literatürde “bu dünyadan uzaklaşmış” olanların çokluğunu vurgulayan metinlerde görülmektedir. Örneğin, *Gürcü İlarion’un Hayatı* adlı eserde, İlarion’un babasının inşa ettiği manastırda yaşamayı reddettiği ve “en ücra çöller”, David-Gareca’ya giderek diğer pek çok kişi gibi bir “mağarada” münzevi bir yaşam sürdüğü belirtilmektedir (Mtatzmindeli, 1967: 11). Ayrıca, dilde bolca bulunan “keşiş münzeviliği” ve buna özgü mekânlara ait terimler de bunu desteklemektedir. Bu durum, Şio-Mğvime ve David-Gareca gibi eski manastırların mimari yapısında da görülmektedir. Bu manastırlar başlangıçta, keşişlere kendi iradeleriyle izole yaşama fırsatı veren lavra tipi organizasyonlardır ve yalnızca hafta sonları toplu ibadet yapılabilir (Karsavin, 2012: 186). Şio-Mğvime’nin 11-12. yüzyıllara ait bir belgesinde manastır başrahibinin manastırı lavra olarak tanımlaması da bu görüşü desteklemektedir (Enukidze, 1984: 18).

1. Tao-Klarceti’de Manastır Geleneği

Gürcistan ile eş zamanlı olarak Tao-Klarceti’de de manastırcılık faaliyetlerinin ortaya çıktığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. 5-6. yüzyıllarda keşişlerin asketik bir yaşam sürdüğü ve mağaralarda yaşadığı bilinmektedir. Bölgenin dağlık yapısının bu faaliyetler için uygun olması ve ilk dönemlerde bilhassa eğitim faaliyetlerinin (el yazması üretimi vd.) geri

planda tutulması manastır olgusunun geç tezahür etmesinin nedenleri olarak yorumlanmaktadır. Peradze'ye göre, erken keşişlik hareketlerinin ilk dönemlerinde yazı bilen keşişlerin sayısı azdır (Peradze, 2006: 28-30). Çünkü ebedî kurtuluş için gereken çaba yazı öğrenip öğretmek değil, ruhun manevi eğitimden geçmesidir. Bu eğitim, genellikle inzivaya çekilerek ya da bir manevi liderin taklit edilmesiyle elde ediliyordu. Bu nedenle, keşişlikte başından beri iki farklı tutum hâkimdi: Kutsal yazıları bilmek zorunluydu, ancak “diğer” kitaplar tehlikeli kabul ediliyordu, çünkü istemeden de olsa ruh için yararsız, yanıltıcı bilgiler içerebilirlerdi.¹

Bu nedenle, yeni keşişler kutsal yazıları ve ilahileri sözlü olarak, otoriter bir liderin “dinlemesiyle” öğrenmek zorundaydılar. Erken dönem Yunan hagiografisinin kahramanları, dış bilgeliğe (haricî bilgelik) asla bulaşmadıkları için genellikle övülürdü.² Hristiyan literatüründe “dış bilgelik”, “ilahi bilgeliğe” karşı çıkmaktadır (Kazdhan, 1973: 45). Ancak bu terim hem Antik Çağ’ın putperest bilgeliğini hem de sapkın öğretilerini ya da teolojik olmayan “doğal” bilgiyi (bilimsel bilgi) kapsamaktaydı (Siradze, 1975: 234).

Gürcü keşiş ve rahiplerin ne düzeyde eğitim aldıkları hakkında çok sınırlı bilgi olmakla birlikte, *Aziz Grigol Khandzteli'nin Hayatı* adlı el yazmasından bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. Tao-Klarceti'nin manastır geleneği Grigol Khandzteli (759-861) tarafından başlatılmıştır (İngoroqva, 1954: 15).

Merçule'nin aktardığına göre Aziz Grigol kısa süre içerisinde Mezmurları ezberlemiş, sekiz farklı tonda ilahiyi, kilise öğretilerini, Gürcü dilindeki tüm yazılı öğretileri ve diğer kutsal kitapları öğrenmiştir (İngoroqva, 1954: 55). Burada Aziz Grigol'un eğitim materyalini eleştirel bir şekilde seçtiği görülmektedir. Grigol yabancı diller öğrenmiş, dış bilgelikle de ilgilenmiş, ancak ona eleştirel yaklaşmış ve eleştirmiştir. Yani dış dünyanın bilgeliğiyle alay etmiştir. Grigol'e bir piskoposluk makamı teklif edilmesi ve o dönemin

¹ Patristik anlatılarda birçok örnek, ruhun kurtuluşu için öğrencilerine kitap okumaktan ziyade “faydalı işler” (başkalarına yardım) yapmayı tavsiye eden öğretmenleri göstermektedir. Örneğin, bir hikâyeye göre, üç “iyi kitabı” olan Peder Tevdore, Peder Makari'ye sorar: Kitapları kendime ve kardeşlerime bırakmam mı, yoksa onları satıp elde edilen geliri yoksullara dağıtmam mı daha iyidir? Öğretmen şöyle cevap verir: “Sözler iyidir, ama işler daha iyidir.” Bkz. Khutsesmonazeni, 2014: 280-281.

² Rahip Teofani'nin aktardığı kayıttaki dış bilgeliğe ve okumaya yönelik olarak verilen şu pasaj oldukça dikkat çekicidir: “Kadını hücrene alma ve gizli bir kitabı okuma; ikonlarla ilgili konuları araştırma, çünkü her ne kadar bu sapkınlık olmasa da kötü bir arayış seni sıkıntıya sokabilir. Zira kutsal iş, yaratılmış olan herkes için tamamen mütevazılıkla yerine getirilmelidir.” Bkz. Khutsesmonazeni, 2014: 508.

kriterlerine göre eğitiminin bu görev için mükemmel sayıldığı bilinmektedir. Eğitim içeriği açısından onun bilgisi yeni başlayan bir keşişin ihtiyaç duyduğu temel bilgileri bile aşmıştır. Erken Orta Çağ'da Bizans'ta bile, dinî bir unvan için geniş bir eğitim şart değildi. 787 tarihli VII. Ekümenik Konsil'in ikinci kararına göre, bir piskoposun bile yalnızca Mezmurlar'ı eksiksiz bilmesi yeterli görülmekteydi (Price, 2018: 611). Yazar ayrıca özellikle Grigol'un birçok dil öğrendiğini vurgular. Oysa Bizans okullarında yabancı dil öğretimi de gerekli görülmezdi. Buradan anlaşıldığı üzere Gürcü manastırlarının baş rahipleri oldukça donanımlı bir eğitime sahipti ve keşişlerini bu bilgi dairesi etrafında "dış etkensiz" olarak yetiştiriyordu. Ayrıca sözü edilen keşiş Tao-Klarceti'nin en büyük keşişlerinden biri olması nedeniyle de oldukça önem taşımaktadır. Ancak Grigol Khandzteli'nin durumu, diğer Gürcü keşişler için genelleştirilemez, çünkü Grigol, dönemin Gürcistan koşullarında en iyi eğitimi alabileceği bir ortam olan Kartli Eristavi Nerse'nin sarayında yetişmiştir (İngoroqva, 1954: 62-65).

Okuryazarlığı özellikle gerektirmeyen bu yaşam tarzı erken dönem asketiklerin hayatına büyük benzerlik gösteren bir hayat tarzıdır. Ayrıca, Grigol'un Klarceti'ye vardığı dönemde, Opiza'nın bu bölgede faaliyet gösteren tek manastır olduğu da bilinmektedir (Brosset, 2003: 143). Opiza, anlaşıldığı üzere, karma bir lavra tipi manastırdı ve manastırın çekirdeğinden ayrı bir şekilde, çevresinde *anahoret* keşişlerin de yaşadığı bir yerdi. Grigol ve onun müritleri burada kalmayı seçerek ve "yoğun manastır çabasıyla" iki yıl geçirmişlerdir. Bu süre zarfında, onların "çöldeki bu geniş alanda yalnız yaşamayı öğrenmiş oldukları" anlatılmaktadır (İngoroqva, 1954: 128). Bu alanda, yeşillik ve meyvelerle beslenen, bazıları az miktarda ekmekle yetinen, kimilerinin adı bilinen ve kimileri ise gizli yaşayan keşişler bulunmaktaydı. Anahoretik ve asketik yaşamın gerçek bir savunucusu olarak bilinen Keşiş Khuedios'un genç keşişlere öğüdü "manastırcılık" algısının nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Aziz Grigol tarafından kurulan Khandzta manastırında yaşamış olan Keşiş Khuedios genç keşişlerden "Gelenlerden, huzurunu bozmamalarını ve ölünceye kadar kardeşliğin genişletilmesinden kaçınmalarını" öğütlemiştir (Abuladze, 1963: 255, 264). Yukarıda bahsedilen olaylar, yalnız yaşamın ve bununla bağlantılı keşiş erdemlerinin bu dönemde hâlâ canlı ve çekici bir özelliğe sahip olduğunu bizlere kanıtlamaktadır. Bu nedenle Merçule, başlangıçta Grigol'un de yalnız yaşamak istediğini, çünkü melekvarî bir hayatın yalnızlıkta sürdürülebileceğini bildiğini söylemektedir (İngoroqva, 1954: 248). Aziz Grigol'un kiliseleri inşa ederken bile temelde toplu ibadetin yapıldığı kiliselere karşı mesafeli olduğu Şatberdi Manastırı'nın inşa sürecindeki

dualarıyla tespit edilebilmektedir. Aziz Grigol duaya Mezmur'un şu sözleriyle başlar: "Eğer Rab evi inşa etmezse, onu inşa edenler boşuna çalışır" (Mezmur 127:1) ve şöyle devam eder: "Şimdi, ya Rab, kulakların dualarımın sesine açık olsun ve bu yeri lütfunla kutsasın; bu manastırı kutsalın sığınma yeri ve senin sakinlerin için bir konut olarak inşa et." (Abuladze, 1963: 263). Burada, Hristiyanlık içinde ikonoklazm ile ikonodulizm arasındaki keskin çatışmayı da hatırlamamız gerekmektedir. Bu çatışma, İslam'ın yükselişiyle birlikte "yeni şehitlik" ve Hristiyan asketizminin yeni bir alana geçmesine zemin hazırlamıştır (Çelidze, 1991: 211).

Başlangıçta Grigol ve onun yoldaşları, Merçule'nin anlattığına göre Khandzta'da ahşap bir kilisenin yanında birer hücre inşa etmişler ve bu hücrelerde münzevi bir şekilde keşişlik hayatını sürdürmüşlerdir (İngoroqva, 1954: 256). Bu bilgiye dayanarak, Grigol ve onun müritlerinin asketik olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak zamanla, Khandzta'ya birçok müridin gelmesinden sonra Grigol, *koinobitik*³ bir organizasyona geçiş yapmıştır. Merçule, Grigol'un başlangıçtaki tercihindan neden vazgeçtiği konusunda bir şey söylememektedir. Bu soru önemlidir, çünkü manastır (koinobitik) yaşam tarzına geçiş, münzevi özgür yaşam biçimini kökten değiştirmiştir. Bu, keşişlerin örgütlü bir faaliyet düzenine geçmelerini gerektirmiş, onları iş bölümü, çeşitli fiziksel ve zihinsel işlerin yanı sıra sözde *keşiş el sanatları* yapmaya zorlamıştır. Ancak manastırdaki çalışma, kendi başına bir amaç olarak görülmemiştir; o da sessiz bir itaat ve dua eşliğinde gerçekleştirilmesi gereken bir Tanrı hizmeti olarak değerlendirilmiştir (Karsavin, 2012: 180). Aynı şekilde, hat sanatı ve el yazması eserlerin kopyalanması ve hazırlanması da bir tür "el sanatı" olarak kabul edilmiştir (Tseradze, 2001: 158). Elbette, Grigol tarafından kurulan manastırlarda da zihinsel ve bedensel güç gerektiren işlere, özellikle de yazı faaliyetlerine dayalı bir çalışma düzeni benimsenmiştir. Grigol Khandzteli'nin kararını hangi koşulların etkilediği sorusunun cevabı, ancak o dönemin siyasi ve kültürel bağlamında aranmalıdır. Bu noktada ise öncelikle Grigol'un kültürel kimliği göz önünde bulundurulmalıdır; bu kimlik, onun Kartli'nin en üst aristokrasisine mensup olması, buna uygun bir eğitim ve yetiştirme sürecinden geçmesi, geniş bir kültürel perspektife sahip olması ve yüksek sosyal sorumluluk bilinci ile ilgilidir. Aynı zamanda Grigol, liderlik

³ Sur duvarları içerisinde, kuralları olan, görev tanımlamaları yapılmış olan ve ekonomik anlamda gücü olan manastır yaşam formunu temsil etmek için bu terim kullanılmaktadır (Tiryaki, 2007: 58-63).

konusunda üstün niteliklere sahiptir: yetenek, disiplin, sarsılmaz bir irade ve hedefe ulaşma azmi. Bu özellikleri, ona manastır inşaatlarını organize etme ve kardeşleri kendine çekme imkânı sağlamıştır (İngoroqva, 1954: 72-75).

Tüm bunlara ek olarak, Grigol Khandzteli ve onun ilk fikir arkadaşlarının Tao-Klarceti'ye gitmelerinin, 8. yüzyılın ikinci yarısında Kartli'de Arapların hâkimiyetinin ağırlaşması ve sık sık yaşanan savaşlar nedeniyle Güneybatı Gürcistan'a yönelen büyük göç dalgasıyla bağlantılı olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır (Brosset, 2003: 223-232; Subaşı, 2012: 2330-2341). Buna, Grigol'un büyüdüğü Kartli Eristavlarının ailelerinin baskı altına alınması, kilisenin zayıflaması, dinî sarsıntılar ve Ioane Sabanidze'nin etkileyici bir şekilde anlattığı genel psikolojik atmosfer eşlik etmiştir (Abuladze, 1963: 201). Böyle bir durumda, Grigol münzevi keşişlik için, Arapların baskısının nispeten daha az hissedildiği ve Bizans manastır hayatının etkisinin güçlü olduğu Klarceti bölgesini seçmiştir. Tüm bu koşulların, Aziz Grigol Khandzteli'yi bireysel kurtuluş yolunu terk ederek daha fazla manevi enerji ve coşku barındıran manastır yaşam tarzını benimsemeye yönlendirdiği düşünülebilir. Gürcistan'ın farklı bölgelerinden bu tarafa, manastır yaşamına katılmak isteyenlerin yeni dalgaları akın etmiş ve bu durum, manastır inşaatlarına daha önce görülmemiş bir hız kazandırmıştır.

Manastırların inşasıyla ilgili maddi zorlukların üstesinden gelmek için Aziz Grigol, yerel aristokrasiyle (Daphançuli Ailesi) ve Tao-Klarceti'nin yönetici hanedanıyla iletişime geçmiştir (Abuladze, 1963: 260). Ruhani liderler ile aristokratlar arasındaki bu bağ, kısa sürede karşılıklı faydaya dayalı bir iş birliğine dönüşmüştür. Bu iş birliğinde “ruhani iyilik” keşişlere, “maddi iyilik” ise elit tabakaya sunulmuştur. Bununla birlikte, keşişler, yaptıkları seçimin ülkenin ruhani uyanışı açısından taşıdığı büyük önemin farkında olarak ve zaman zaman bu üstünlük duygusuyla kral ve prenslere hatırlatmalarda bulunmuşlardır (Abuladze, 1963: 269-274). Zamanla onların ortak çabalarıyla “Yeni Kartli” ortaya çıkmış ve bu bölge 9-11. yüzyıllarda Gürcü Hristiyan kültürünün ana merkezi hâline gelmiştir (Siradze, 2006: 51; Repi, 2011: 63).

2. Tao-Klarceti'de El Yazması Geleneğinin Önemi

Manastırların çoğalması, yazılı kültürün gelişimini beraberinde getirmiştir. Çünkü manastırların kurulması, keşişlik yaşamının yazılı nizamını (tipikon) oluşturmayı ve onun uygulanmasını, diğer ibadet kitaplarının öncelikle Kutsal Yazıların çoğaltılıp öğretilmesini zorunlu kılmıştır. Manastır uygulamaları, sözlü bilgiden yazılı bilgiye geçişi teşvik

etmiştir. Böylece okuma ve yazma bilgisi zorunlu hale gelmiş, keşişler kutsal yazıları ve sözde ruhsal fayda sağlayan kitapları (homiletik ve asketik-patristik edebiyat vb.) kendileri okuyabilmişlerdir (Tseradze, 2001: 153, 158). Kitaplara artan talebi karşılamak için Tao-Klarceti'deki her büyük manastır kendi kütüphanesini kurmak için çabalamıştır. Bu çaba el yazmalarının üretildiği *scriptorium*ları⁴ (yazı atölyesi) ortaya çıkarmıştır. Buralarda kitap üretimine dair bir döngü de oluşmuştur: çeviri-düzenleme, redaksiyon, kopyalama, ciltleme, minyatür üretimi vd.

El yazmalarının kopyalanmasının yanı sıra, manastırlarda kopyalanacak materyalin seçimi yapılarak bugünkü anlamıyla filolojik araştırmalar yürütülmüştür. Tao-Klarceti'nin *scriptorium*larında üretilen el yazmaları; kaligrafilere, sanatsal ve teknik süsleme yöntemleriyle Gürcü el yazması geleneğinin öncüsü olmuştur. *Scriptorium*ların yanı sıra, manastırların yanında büyük ya da küçük kütüphaneler oluşturulmuştur. Örneğin, yeni kurulan Şatberdi Manastırı'nda küçük bir kütüphane kurulmuştur: burada Grigol Khandzteli, rahip olarak İlarion'u bırakmıştır. İlarion, yanında Kudüs'ten getirilen el yazmaları bulunduruyordu; bunlara Grigol'un yolculuklarında yanında getirdiği kitaplar da eklenmiştir (Abuladze, 1963: 264). Kütüphanelerin yanı sıra keşişlerin inzivaya çekildiği hücrelerde bireysel olarak muhafaza ettikleri ve kendilerinin estetik kaygı gözetilmeden kullanıma dönük çoğalttıkları “ruhsal fayda sağlayan” asketik kitaplar⁵ ortaya çıkmıştır.

Manastır yaşam tarzı, Tao-Klarceti'deki keşişlerin münzevi yaşam arzusunu önemli ölçüde azaltmış ve gelişim yönlerini köklü bir şekilde

⁴ Takaişvili'nin gözlemlerine göre her manastırın yanında, geleceğin keşişlerinin eğitildiği seminer odaları-*scriptorium*lar bulunuyordu. Oşki'nin planını tanımlarken, ayrı duran kare biçimli kemerli bir yapıyı tarif eder ve bunun benzerlerinin Tao-Klarceti'deki neredeyse tüm büyük kilise-manastırlarda (Opiza, Khantsta, Ottha Kilisesi, Bertha) bulunduğunu belirtir. Ona göre, bu tür yapılar çok işlevli bir amaca sahip olmalıydı. Bu binalarda keşişlerin yemekhanesi, toplanma alanı, seminer-okul, kitaplık ve *scriptorium* bulunmalıydı (Takaişvili, 2016: 332-334, 424-428). Manastırların yanında keşfedilen yardımcı yapı kalıntıları hakkında benzer bir görüş W. Djobadze tarafından da dile getirilmiştir (Djobadze, 1992: 31, 37, 52).

⁵ Pateriklerden keşişlerin hücrelerinde özel kullanım için sakladıkları, genellikle kendileri tarafından kopyalanmış olan litürjik olmayan kitaplar açıkça görülmektedir: “...ve ben de babam, kendim için eski ve yeni kitaplar yazdırdım... ve sen de kardeşim, kayan kitaplarla dolduruyorsun...”. (Khutsesmonazeni, 2014: 423, 443, 500, 653). Bu tür kitaplar, genellikle hagiografik, homiletik, apokrif, asketik veya karma koleksiyonlardan oluşuyordu. Bu koleksiyonlar, bilimsel literatürde “menologya dışı” veya “kelliyotik” koleksiyonlar olarak adlandırılmaktadır (Tseradze, 1999: 88-109).

değiştirmiştir. Manastır yaşamında kitap giderek daha önemli bir yer edinmiştir. Görünüşe göre manastır keşişleri, Gürcistan'da mevcut olan eski el yazmalarını bir araya getirmiştir. Bunu, Tao-Klarceti'deki *Mravaltavi* (çok yönlü dualar ve metinler içeren litürjik koleksiyonlar) malzemeleri kanıtlamaktadır; bu metinlerin büyük bir kısmı, Gürcüceye çok daha önce çevrilmiş ve daha sonra Tao-Klarceti'ye getirilerek kopyalanmaya devam etmiştir.

Tao-Klarceti manastırları arasında sıkı bir edebi iş birliği de bulunduğu el yazmalarındaki kolofonlardan (notlar) anlaşılmaktadır. Her ne kadar Tao-Klarceti Prensliği ortak bir siyasi merkezden yönetilmeyip, toprakları Bagrathlı hanedanının farklı kolları arasında bölünmüş olsa da *kilise alanı* yine de bir bütün olarak algılanmaktadır. Tao-Klarceti'nin keşişleri, el yazmalarının temini ve çoğaltılması konusunda birbirleri arasında dayanışma içerisinde olmuşlardır.

El yazmalarının kolofonlarından, kopyacı-yazarların sürekli olarak hareket halinde oldukları, bir manastırdan başka bir manastıra geçerek çeşitli kütüphanelerde gerekli ana metinleri aradıkları anlaşılmaktadır (Abuladze, 1963: 266). Öyle durumlar mevcuttur ki, bir manastırın kopyacı-yazarı, aylarca, hatta yıllarca başka bir manastırın *scriptoriumunda* (yazıhane) çalışmıştır, üstelik bu manastır, seçilen yerin hangi yerel yöneticinin sınırları içinde olduğuna bakılmaksızın seçilmiştir. Keşişlerin bu tür dayanışma işaretleri, bir manastır mensubunun, başka bir manastır için özel olarak el yazması hazırlayıp bağışladığını belirten el yazması kolofonlarında da görülmektedir (Abuladze, 1963: 266-267).

Tao-Klarceti'nin çevirmen-yazar keşişlerinin edebi ilgileri, o dönemde Gürcü Kilisesi'nin ihtiyaçlarına uyum sağlamış ve çoğunlukla litürjik repertuarla sınırlı kalmıştır. Tao-Klarceti el yazmaları, Eski ve Yeni Ahit metinlerini, ilahiyatla ilgili (hinnografi), vaaz (homiletik), kilise babaları yazıları (patristik) ve azizlerin hayat hikayelerine (hagiografik) dair materyalleri içermektedir.

Genel olarak, Tao-Klarceti el yazmalarının içerik yapısı ve onlara eşlik eden kolofonlar, bilgin keşişlerin çalışmalarının yönelimlerini oldukça net bir şekilde göstermektedir. Bu keşişler, yukarıda bahsedilen türlerin sınırları içinde kalmış, yeni metinler çevirmiş, eski çevirileri geliştirmiş, manastır-okuma repertuarını genişletmiş ve bunları Gürcü hagiografik materyalleriyle desteklemişlerdir. Bu hagiografik metinler, Gürcü halkının büyüyen ulusal-dinî bilincini beslemiştir. Ancak, Tao-Klarceti için henüz tematik ve türsel

çeşitlilikten söz etmek erkendir. Bu çeşitlilik, o dönemde Bizans edebiyatında görülen bir özellik olmasına rağmen, Tao-Klarceti'nin edebi faaliyetlerinde bu tür yönlülük⁶ gözlemlenmemektedir. Onların çalışmaları daha çok belirli litürjik ve teolojik ihtiyaçlara hizmet etmek üzere odaklanmıştır. Tao-Klarceti'nin yazılı mirasının içerik yönü böyleyken, çeviri tekniğine gelince, çeviri yöntemlerinin çeşitliliği ve kopyacı-editörlerin materyale yaklaşımındaki farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu durum, aynı metnin – hatta İncil kitapları da dahil olmak üzere – birden fazla redaksiyon versiyonunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra, Tao-Klarceti'nin bilgin çevrelerinde, Gürcü dilinin Yunan diliyle kıyaslandığında yetersizliği ve ifade araçlarının sınırlılığı düşüncesi olgunlaşmıştır. Bu algı, burada yaşayan keşişlerin çeviri kültürünün daha yüksek bir aşamaya geçişine hazırlık yapmalarını sağlamıştır (Doborjginidze, 2012: 40). Bu tür bir eleştirel yaklaşım, çeviri yöntemlerini ve dilin kapasitesini geliştirme ihtiyacını doğurmuş, bu da Gürcü edebiyatında çeviriye dayalı daha sofistike ve özgün bir kültürün temellerini atmıştır.

Tao-Klarceti'nin edebi üretiminin zenginleşmesinde, buradaki manastırların yabancı manastır merkezleriyle (Sabatsminda, Athos, Olympos, Kudüs, Sina, Kara Dağ) kurduğu temasların özel bir önemi bulunmaktadır. Kudüs Kutsal Haç ve Aziz Sabatsminda Manastırları, Grigol'un liderlik döneminden itibaren, onun öğrencileri tarafından sık sık ziyaret edilip örnek alınan merkezler olmuştur. Örneğin, Sabatsminda Manastırı'nın tipikonunu (vakfiye) Aziz Grigol'e Kudüs'e giden bir dostu getirmiştir (Abuladze, 1963: 265). Grigol'ün öğrencilerinden biri olan Makari Leteteli, 864 yılında Sabatsminda'da ünlü *Sinuri Mravaltavi* (Jer. 2; N/Sin.50) adlı el yazmasını kopyalamış ve daha sonra Sina Dağı'ndaki bir manastıra bağışlamıştır (Abuladze, 1963: 302). Grigol'ün diğer bir öğrencisi

⁶ Erken Orta Çağ Bizans teolojisi, birkaç yüzyıl boyunca Bizans eğitimi ve felsefi düşüncesinin yükselen gelişimini şekillendiren *Maksimós Homologetes* (İtirafçı Maksim), İoannes Damaskenos (Şamlı Yuhanna), Patrik Fotios, Simeon Yeni Teolog gibi düşünürlerle zenginleşmiştir (Balthasar, 2003; Louth, 2002). Gürcistan'da Bizans'ın felsefi ve bilimsel düşüncesine olan ilgi ise aşamalı olarak olgunlaşmıştır. Bu süreç, önce Athos'taki Gürcülerle, sonra Antakya Okulu'ndaki Gürcü bilim insanları ve çevirmenlerle, en nihayetinde ise Petritsoni (Bachkovo) ve Konstantinopolis edebi okullarının temsilcilerinin planlı ve sistematik bilimsel-edebi çalışmalarıyla şekillenmiştir. Bu çerçevede Tao-Klarceti manastırlarındaki edebi süreçleri değerlendirecek olursak, onların çağdaş Bizans'a kıyasla geri kaldığını ve öncelikle kilisenin pratik ihtiyaçlarına hizmet ettiğini söylemek mümkündür (Doborjginidze, 2012: 26-42).

olan Atskuri Piskoposu Eprem ise Kudüs Patriği'nden, kutsal yağın ayin yapılacak manastırda hazırlanması için izin almıştır (Abuladze, 1963: 290). Bu dönemde Konstantinopolis ile episodik bağlantılar da başlamıştır. İlk olarak Grigol Khandzteli, Konstantinopolis'e giderek oradaki manastır yaşam tarzlarını tanımış ve bunları Khandzta Manastırı'nın *tipikonunu* hazırlarken dikkate almıştır. 10. yüzyılın 60'lı yıllarından itibaren ise Olympos ve Athos ile düzenli bağlantılar kurulmaya başlanmıştır (Abuladze, 1963: 302-305).

Yabancı merkezlerle temaslara, Tao-Klarceti keşişlerinin edebi zevkleri üzerinde büyük bir etki bırakmış ve bu, çevirmenlerin çalışmalarına açıkça yansımıştır. Onlar, özellikle Kudüs'ten Konstantinopolis'e geçiş yapan litürjik uygulamalardaki her türlü değişime hızla uyum sağlamışlardır (takvim döngülerindeki değişiklikler, gündüz-gece ibadetlerinin uygulamaya konulması, ilahilerde yeni şiirsel formların yerleşmesi vb.). Bu değişimlerin sonucu olarak, Tao-Klarceti manastırlarında kendine yer bulan yeni çeviriler ortaya çıkmıştır. 9-10. yüzyıllarda, Tao-Klarceti, Gürcistan'da yoğun bir edebi sürecin yaşandığı tek bölge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu manastırlarda derlenen koleksiyonlarda, 5-8. yüzyıllara ait daha eski yazılı mirasın da korunduğu görülmektedir. Tao-Klarceti'nin hattatları, bu mirasın bir kısmını olduğu gibi bırakırken, bir kısmını çağdaş litürjik kurallara ve dil normlarına uygun şekilde yeniden işlemişlerdir. Bu nedenle, Tao-Klarceti çevirileri, editöryal açıdan homojen değildir. Ayrıca dikkate alınması gereken bir diğer nokta da şudur: Tao-Klarceti manastırlarında; eğitim, el yazmalarının çeviri-düzenleme-kopyalama süreçleri ve özgün eser yaratımı, keşişlerin birlikte yaşama (manevi eğitim) sisteminin ayrılmaz unsurları olarak birbiriyle iç içe geçmiştir. Bu paralel süreçler hem bireysel hem de toplu keşiş yaşamının tamamlayıcı unsurlar olarak birbirini beslemiştir.

Bizans dünyasıyla yakın ilişkiler, Tao-Klarceti keşişlerini sürekli olarak yeni zorluklarla karşı karşıya bırakmıştır. Bu durum, onların daha fazla çaba ve enerji harcayarak Bizans eğitimini ve edebiyatını Gürcü diline aktarmasıyla sonuçlanmıştır. Bilindiği gibi, dönemin Bizanslı (Yunan) keşişleri, Athos ve Kara Dağ'daki Gürcü keşişlere oldukça düşmanca davranmış, onlara eğitimsizlik ve sapkınlık suçlamalarında bulunmuşlardır (Abuladze, 1967: 72). Bu tür zorluklar, Gürcü keşişleri sadece Bizans kültürünü benimsemekle kalmayıp, aynı zamanda kendi ulusal kimliklerini ve dillerini korumak için daha yoğun bir şekilde çalışmaya teşvik etmiştir. Bizans ile olan bu etkileşim, Gürcü manastırlarının hem teolojik hem de

kültürel anlamda daha zengin ve kapsamlı bir edebi üretim sürecine girmesine olanak tanımıştır.

Bizans kültürüne yönelik bu iki yönlü tutumun bir yansıması olarak, 10. yüzyılın ikinci yarısında yurt dışında (Sina, Athos ve daha sonra Antakya'da) faaliyet gösteren Gürcülerin ifadelerini değerlendirmek gerekmektedir. Bu ifadeler, bir yandan Gürcistan'ın "kitaplardan yoksunluğu" konusundaki eleştirileri içerirken, diğer yandan aynı durumun diğer yüzü olarak, Gürcü dilinin *mesiyanik* bir misyona sahip olduğuna dair abartılı fikirleri dile getirmişlerdir (Abuladze, 1967: 61). Bu çelişkili yaklaşımlar, hem Gürcü kültürünün Bizans karşısında algıladığı eksikliklerini telafi etme çabasını hem de kendi diline ve edebi mirasına atfedilen yüksek anlamı yansıtmaktadır. Gürcü keşişler için bu hem eksiklerin farkında olmayı hem de kendi kültürlerine ve dillerine daha derin bir bağlılık geliştirmeyi ifade etmektedir. Yukarıda belirtilen koşullar, Gürcü bilgin keşişlerini, Yunancadan daha tutarlı, amaçlı ve detaylı çeviriler yapmaya teşvik etmiştir. Bu çeviriler hem daha doğru hem de türsel açıdan daha çeşitli olmalıdır. Aynı zamanda, Yunanca kavram ve terimlere uygun Gürcü karşılıkların belirlenmesi de bu sürecin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Bu çaba, yalnızca Gürcü dilinin zenginleştirilmesi ve geliştirilmesi değil, aynı zamanda ulusal bir teolojik ve edebi terminolojinin oluşturulması açısından da kritik bir adım olmuştur. Gürcü keşişler, Bizans kültüründen aldıkları ilhamla, kendi dil ve kültürlerini daha yüksek bir seviyeye taşımayı amaçlamışlardır (Doborjginidze, 2012: 26-32). Bütün bu süreç, Gürcü diline daha fazla işlevsel imkanlar ve ifade araçları kazandırmıştır. Bu, Tao-Klarceti'nin bilgin keşiş çevrelerinde başlayan en yüksek siyasi ve dinî figürler (David Kurapalati ve Çordvaneli ailesinin önemli üyeleri gibi) tarafından desteklenen büyük bir kültürel süreci de beraberinde getirmiştir.

Sonuç

Gürcü yazılı mirasının araştırma sonuçları ve genel olarak el yazması kitap sanatına dair bugüne kadar elde edilen bilimsel bilgi, Tao-Klarceti'deki yazı geleneğinin temel eğilimlerini kısmen belirlemeye olanak tanımaktadır. Bugüne kadar tespit edilen Tao-Klarceti kökenli el yazmalarının sayısı 70'i bulmaktadır. Bu sayı, yüzeysel olarak değerlendirildiğinde Sina ve Kudüs koleksiyonlarına kıyasla çok büyük görünmese de Gürcü yazı geleneğinin oluşumu açısından özel bir dikkat gerektirmektedir. Tao-Klarceti'deki scriptoriumlarda, kuruluşlarından itibaren Gürcü yazı kültürünü 11-13. yüzyılların tematik ve türsel açıdan çeşitlilik içeren, sanatsal olarak kusursuz

kodekslerine ulaştıran temel eğilimlerde kendini göstermiştir. Ancak, tüm Tao-Klarceti el yazmaları, yazı geleneğinin belirleyici aşamalarını temsil eden örnekler değildir. Bu bağlamda özellikle 9-10. yüzyıllara ait el yazmaları dikkat çekmektedir; bu eserlerde Tao-Klarceti'nin manastır merkezlerinde süregiden edebi ve sanatsal süreçler ile kitapların süsleme stilleri daha net bir şekilde görülmektedir. Bu döneme ait el yazmalarında yer alan tematik ve içeriksel çeşitlilik, kullanılan edebi kaynaklar ve çeviri yöntemlerine dayanarak, Tao-Klarceti'nin manastır merkezlerinin, Doğu'nun Hristiyan halklarının yazı merkezleri gibi, öncelikle Kudüs yazı geleneğiyle beslendiği söylenebilir. Ancak aynı zamanda bu merkezlerin gelişim yönelimi "Batı" (Konstantinopolis, Athos) geleneğine doğrudur. Bu dönemin Tao-Klarceti manastırlarında, Gürcü kilise edebiyatının gelişiminde dönüm noktası kabul edilen özgün hagiografya ve hymnografi örnekleri de oluşturulmuştur. Bu eserler, Gürcü edebi mirasında hem tematik hem de estetik açıdan önemli bir yere sahiptir.

Sonuç olarak Tao-Klarceti'nin keşifleri, Gürcü edebi dilinin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır. Burada oluşturulan dil normları, kavramlar, kelime hazinesi ve deyimler, yeni birleşen Gürcistan'da kilise ibadetine, teolojiye, bilimsel bilgiye, devlet diplomatik yazışmalarına, tarih yazımına, hukuka, sanata ve doğa bilimlerine temel olmuştur. Bu dilin temelleri sayesinde, o dönemin Gürcistan'ında kabilevi ve bölgesel sınırlar aşılmış, ortak bir Gürcü ulusal ve dinî birlik inşa edilmiştir. Bu birlik, dinamik bir gelişim süreciyle önümüzdeki üç yüzyıl boyunca Gürcistan'ın hem siyasi hem de kültürel hayatını şekillendirmiştir. Tao-Klarceti'nin mirası, Gürcistan'ın edebi ve kültürel kimliğinin oluşturulmasında belirleyici bir rol oynamış ve ulusal bütünlüğün sağlam bir dayanağı olmuştur.

KAYNAKÇA

- ABULADZE, İlia (1963), *Dzveli Kartuli Agiograpiuli Literaturis Dzeglebi I*, Metsniereba, Tbilisi.
- ABULADZE, İlia (1967), *Dzveli Kartuli Agiograpiuli Literaturis Dzeglebi II*, Metsniereba, Tbilisi.
- BALTHASAR, Hans Urs (2003), *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus The Confessor*, Ignatius Press, San Francisco.
- BROWN, Peter (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, United Kingdom.

- CHITTY, Derwas James (1966), *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, Blackwell, United Kingdom.
- ÇELİDZE, Eduard (1991), “Rodis Daitzera Serapion Zarzmelis Tskhovreba?”, *Sağvtismetqvelo Krebuli*, 1, 192-220.
- DOBORJGİNİDZE, Nino (2012), *Lingvistur-Hermeneytikuli Metatekstebi. Praktikuli Gramatika da Hermeneytika XI-XIII Saukuneebis Kartul Tzqaroebsi*, İlias Universitetis Gamomtsemloba, Tbilisi.
- DJOBADZE, Wahtang (1992), *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Savset'i*, F. Steiner, Michigan.
- ENUKİDZE, Tina (1984), *Kartuli İstoriuli Sabutebis Koepusi*, Metsniereba, Tbilisi.
- GABİDZAŞVİLİ, Enriko (2016), “Kartuli Originaluri Asketikur-Mistikuri Mtzerloba”, Ed. Stephan Kalaicişvili, *Narkvevebi Dzveli Kartuli Sasuliero Mtzerlobis İstoriidan III*, Metsniereba, Tbilisi, 389-396.
- İNGOROQVA, Pavle (1954), *Giorgi Merçule*, Metsniereba, Tbilisi.
- KARSAVIN, Lev (2012), *Monaşetstvo v Sredhiye Veka*, Lomonosov, Moskva.
- KAZDHAN, Alexander Petrovich (1973), *Kniga i Pisatel v Vizantii*, Nauka, Moskva.
- Kutsal Kitap: Yeni Dünya Çevirisi* (2019), Yehova Şahitleri, İstanbul.
- KHUTSESMONAZENİ, Teofani (2014), *Mamata Stzavlani da Tkhrobani, Şua Saukuneebis Dzveli Kartuli Targmanebi, Khelnatzerta Erovnuli Tsentri*, Tbilisi.
- LOUTH, Andrew (2002), *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- MATİTAŞVİLİ, Şota (2017), *Kartuli Bermonazvnobis İstoria*, Meridiani, Tbilisi.
- PERADZE, Grigol (2006), *Bermonazvnobis Dasatzqisi Sakartveloşi*, Neker, Tbilisi.
- PRICE, Richard (2018), *The Acts of Second Council of Nicaea (787) II*, Liverpool University Press, Liverpool.
- REPI, Serapion (2011), *Kavkasia da Meore Bizantiuri Tanamegobrobiis Şekmna*, Logosi, Tbilisi.
- SİRADZE, Revaz (1975), *Dzveli Kartuli Teoriul-Literaturuli Azrovnebis Sakitkhebi*, Metsniereba, Tbilisi.
- SİRADZE, Revaz (2006), *Ğvatzli Grigol Khandztelisa. Krebuli: Tzm. Grigol Khandzteli*, Gamomtsemloba Artanuji, Tbilisi.
- TAKAIŞVİLİ, Evktime (2016), *Tkhzulebani I*, Gamomtsemloba Artanuji, Tbilisi.
- TİRYAKİ, Ayça (2007), “Erken Hristiyanlık Döneminde Manastır Sisteminin Doğuşu”, *Sanat Tarihi Dergisi*, XVI.2, 49-65.

Muhammed Enes CANÖZ

TSERADZE, Tinatin (1999), “Kartuli Kelioturi Tipis Krebulebi”, *Mravaltavi*, XVIII, 88-109.

TSERADZE, Tinatin (2001), “Samonastro Tskhovreba da Ganstzavla Kristianul Asketizaşı”, *Mravaltavi*, XIX, 139-161.

ÖLÜM, GEÇİCİLİK VE KABULLENİŞ: SHAKESPEARE, YAHYA KEMAL VE FROST’UN ŞİİRLERİNDE SONBAHAR

*Death, Impermanence, and Recognition: Autumn in the Poetry of
Shakespeare, Yahya Kemal, and Frost*

Eren BOLAT*

ÖZ: Mevsim kavramı, özellikle de sonbahar, farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda şiirsel söylemde uzun soluklu bir tema olarak yer alır. Sonbaharın genellikle melankoli, düşüş ve iç gözlemle ilişkilendirilen çağrıştırmacı sembolizmi, dünya genelindeki şairler arasında güçlü bir karşılık bulur. Bu mevsimsel motif, varoluşsal sorular, zamanın geçişi ve hayatın acı-tatlı doğası da dâhil olmak üzere insan deneyiminin karmaşık yönlerini keşfetmek için verimli bir zemin sağlar. Şairler sonbaharı ölümlülük, hayatın döngü halinde ilerlemesi ve değişimin kaçınılmazlığı temalarını incelemek için bir mercek olarak kullanıp nihayetinde insanlık durumuna dair derin bakış açıları sunarlar. Bu makale, farklı kültürel geçmişlerden gelen üç seçkin şairin şiirlerinde sonbaharın temsilini incelemektedir: William Shakespeare, Yahya Kemal Beyatlı ve Robert Frost. Çalışma, her bir şairin sonbahar temasını insan yaşamı, ölüm ve zamanın akıp gidişi üzerine derin düşünceler aktarmak için nasıl kullandığını ele alır. Shakespeare’in “73. Sone”, Kemal’in “Sonbahar” ve Frost’un “Hiçbir Altın Sonsuza Dek Kalmaz” adlı eserlerini tahlil eden bu çalışma, yaşlanma, ölümlülük ve varoluşun geçici doğasına dair bir metafor olarak sonbaharın evrensel ancak kültürel açıdan farklı yorumlarını ortaya koyar. Yapılan incelemeler, sonbaharın şiirde kullanımının evrensel önemini altını çizerek, aynı zamanda farklı kültürel coğrafyalarda yorumlanmasındaki zengin çeşitliliğe de vurgu yapar. Dolayısıyla bu çalışma sadece sonbaharın sembolik önemini incelemekle kalmaz, aynı zamanda kültürel perspektiflerin edebi ifadeyi nasıl şekillendirdiğinin daha derinlemesine anlaşılmasına da katkıda bulunmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Dünya Edebiyatı, Shakespeare, Yahya Kemal, Frost, Sonbahar, Şiir

ABSTRACT: The concept of season, and autumn in particular, is a long-standing theme in poetic discourse in diverse cultural and historical contexts. The evocative symbolism of autumn, often associated with melancholy, decline, and introspection, finds a strong echo

* Dr., Hitit Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, Çorum, ernblitlit@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8148-522X



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Bolat

Geliş Tarihi / Received: 28.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 14.04.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

among poets worldwide. This seasonal motif provides a fertile ground for exploring complex aspects of human experience, including existential questions, the passage of time, and the bittersweet nature of life. In its general sense, poets use autumn as a lens through which to probe themes of mortality, the cyclical progression of life, the inevitability of change, and ultimately offering reflective insights into the human condition. This article explores the representation of autumn in the poetry of three distinguished poets from divergent cultural backgrounds: William Shakespeare, Yahya Kemal Beyatlı, and Robert Frost. The study investigates how each poet uses the theme of autumn to convey brooding reflections on human life, death, and the passage of time. By analysing Shakespeare’s “Sonnet 73”, Kemal’s “Autumn”, and Frost’s “Nothing Gold Can Stay”, this paper reveals universal yet culturally disparate interpretations of autumn as a metaphor for ageing, mortality, and the transitory nature of existence. The analysis underlines the cosmic significance of autumn as a metaphor while at the same time highlighting the rich diversity of its interpretation in distinct cultural geographies. This study therefore aims not only to examine the symbolic significance of autumn but also to contribute to a deeper understanding of how cultural perspectives shape literary expression.

Keywords: World Literature, Shakespeare, Yahya Kemal, Frost, Autumn, Poetry

Cite as / Atıf: BOLAT, E. (2025). Ölüm, Geçicilik ve Kabulleniş: Shakespeare, Yahya Kemal ve Frost’un Şiirlerinde Sonbahar. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 63-82. <https://doi.org/10.33207/trkede.1628382>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

İnsanın duygu, düşünce ve gözlemlerini aktarmak için seçtiği edebi türlerin başında şiir gelir. Şairler gözlemledikleri, deneyimledikleri veya hayal ettikleri unsurları veciz ve etkili bir tarzda okuyucuya aktarır. Şairlerin eserlerinde yer verdikleri çeşitli konulardan birisi de insan ile doğrudan ilişkisi olan mevsimlerdir. Mevsimler sadece hava durumu ile ilgili değil aynı zamanda insan psikolojisi ile de doğrudan bağlantılıdır. Ian Hohm vd. (2024) bu konuya dair incelemelerini şöyle dile getirir: “Mevsim döngüleri meteorolojik değişkenlerdeki değişikliklerle tanımlansa da mevsimsel değişkenlik hava durumundaki değişikliklerden çok daha fazlasıyla karakterize edilir. . . mevsimsel döngüler aynı zamanda insan deneyimini ve insan davranışını etkileyebilecek başka türden değişikliklerle de karakterize edilir¹” (s. 153). Bu, mevsimlerdeki değişikliklerin psikolojik ve kültürel düzeyde yankı bulabileceği, günlük faaliyetlerden kültürel uygulamalara ve hatta duygusal durumlara kadar her şeyi etkileyebileceği anlamına gelir. Bu etkilerin, her bir mevsime göre değişkenlik gösterdiği de Hohm vd. (2024) tarafından belirtilir: “. . . belirli mevsimler belirli türden kültürel gelenekler, ritüeller ve büyük ölçekli sosyal olgularla ilişkilendirilir” (s. 153). Her mevsim, tarihsel olarak insanların yaşama, çalışma ve kutlama biçimlerini şekillendiren benzersiz bir dizi çevresel koşulu beraberinde getirir. Örneğin,

¹ Aksi belirtilmediği sürece bu çalışmada kullanılan yabancı kaynakların çevirileri çalışmanın yazarı tarafından yapılmıştır.

genellikle yeniden doğuş ve yenilenme ile ilişkilendirilen bahar mevsimi, ekin ekme, bereketi kutlama ve kıştan sonra hayatın geri dönüşünü işaret eden bir zaman dilimidir. Bol güneş ışığı ve sıcaklığıyla yaz, sıklıkla hasat, festivaller ve sosyal etkinliklerle ilişkilendirilir. Ekinlerin hasat edildiği ve günlerin kısaldığı sonbahar, hüznün, düşünme ve yaklaşan kışa hazırlık zamanı görülür. Soğuk ve karanlığıyla kış, geleneksel anlamda iç muhasebe, dinlenme ve toplumları mevsimin sertliğinden korunmak için bir araya getiren ritüellerle bilinen bir mevsimdir. Genellikle bahsedilen şekilde yorumlanan ve algılanan mevsimler elbette çeşitli kültürlerde ve topluluklarda farklı anlamlara da gelebilir. Bu bağlamda, bu çalışma tüm mevsimleri ele almaktan ziyade sonbahar mevsimini merkeze koyarak üç farklı kültürden gelen üç saygın şairin şiirlerinde sonbahar temasını ve taşıdığı anlamını incelemeyi amaçlar. Bu çalışma için, İngiliz şair William Shakespeare'in "73. Sone", Türk şair Yahya Kemal Beyatlı'nın "Sonbahar" ve Amerikalı şair Robert Frost'un "Hiçbir Altın Sonsuza Dek Kalmaz" adlı şiirleri seçilmiştir. Bu çalışma, William Shakespeare, Yahya Kemal Beyatlı ve Robert Frost'un şiirlerinde sonbahar temasının nasıl işlendiğini karşılaştırmalı olarak analiz ederek farklı kültürel bağlamlarda bu mevsimin hüznün, geçicilik ve dönüşüm gibi ortak temalar etrafında şekillendiğini ortaya koymayı hedefler. Şairlerin sonbaharı yalnızca doğal bir olgu olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşsal sorgulamalarının ve zamanın kaçınılmazlığının bir metaforu olarak ele aldıkları görülmektedir.

Sonbahar Teması ve Şiirdeki Yansıması

Sonbahar sözcüğü, Farsça bir kelime olan 'bahar' kelimesinden gelir. Sonbaharın sözlükte "yazla kış arasındaki mevsim; güz, hazan, bağ bozumu" (Türk Dil Kurumu, 2024) anlamları vardır. Sonbahar, bunların dışında mecaz anlamda yaşlılık/yaşlanma için de kullanılır. Belirtilen anlamlara sahip olan sonbahar, sembolik gücü nedeniyle birçok edebi türde, özellikle şiirde, çokça tercih edilen bir tema haline gelir. Nikou'nun (2010) da vurguladığı gibi, "Sonbahar, Orta Çağ'dan yirminci yüzyıla kadar şiirde en sık kullanılan mevsimdir" (s. 417). Nikou, sonbaharın edebi üretim içerisindeki ayrıcalıklı konumuna dikkat çeker. Bu tespit, yalnızca sonbaharın doğaya ait bir zaman dilimi olmasından çok daha fazlasını ifade eder; aslında mevsimin, insanlık tarihindeki en üretken ve derin anlam katmanlarına sahip edebi motiflerden biri olduğunu gösterir.

Bu tercih yalnızca mevsimin duyuşal çağrışımlarından değil, aynı zamanda insan deneyiminin döngüsel yapısıyla kurduğu derin bağlantıdan da kaynaklanır. Edebiyat tarihinde, pek çok şairin sonbahar mevsimini, daha derin anlamlar taşıyan sembolik bir öge olarak kullanması oldukça yaygın ve

beklenen bir durumdur çünkü edebi semboller yer aldıkları eserlere anlatım noktasında büyük bir güç katar. Bunun nedeni de, Tindall'ın (1955) belirttiği üzere, edebi sembolün belirtilmemiş bir şeyin analojisi haline gelerek söylemin sınırlarının ötesine geçmesi ve bir duygu ve düşünce karmaşıklığını somut hale getirmesidir (s. 12). Bu, sonbahar mevsimiyle bağlantılı düşünüldüğünde, sonbaharın güçlü bir edebi sembole dönüştüğünü görmek mümkündür. Bu noktada Northrop Frye'in *Anatomy of Criticism* (2020) adlı eserinde öne sürdüğü döngüsellik fikri dikkat çekicidir. Frye'a göre şiir, doğayı bir yapı ya da sistem olarak değil, döngüsel bir süreç olarak taklit eder. Güneşin, ayın, mevsimlerin ve insan hayatının döngüsel hareketleri etrafında şekillenen ritüeller, doğadaki bu tekrarların kültürel ve sembolik ifadelerle dönüşmesini sağlar (s. 105). Bu bağlamda sonbahar, yalnızca bir mevsim değil, aynı zamanda zamanın döngüsel doğasının şiirdeki en belirgin karşılıklarından biri haline gelir.

Bu düşünsel ve sembolik çerçevede, sonbaharın edebi temsili yalnızca teorik düzeyde değil, şiirsel imgeler aracılığıyla somutlaşan duygusal ve estetik çağrışımlarla da zenginleşir. Edebiyatı sonbahar genellikle değişim, düşüş, olgunluk ve akıp giden zaman temalarını çağrıştırmak için kullanılır. Yazın canlılığından kışın durgunluğuna geçişi sembolize eden sonbahar, hem bir sonu hem de tazelenmeye hazırlığı temsil eder. Sonbaharla ilişkilendirilen zengin imgeler — düşen yapraklar, havanın soğuması ve hasat — melankoli, tefekkür ve değişimin kaçınılmazlığı hissini uyandırır. Nikou'nun (2010) da netleştirdiği gibi, “Sonbahar, yaz ile kış arasında bir geçiş evresidir ve şiirsel anlamda uyanıklık ile kış uykusu, çiçek açma ile çürüme, canlı ile ölü yapraklar, sıcaklık ile soğukluk, başka bir deyişle evrenin ve kalbin yaşamı ile ölümü arasında bir geçiş evresidir” (s. 417). Bu dualiteler, sonbaharı insan deneyimi, özellikle de zamanın kaçınılmaz geçişi ve varoluş döngüleri için ideal bir metafor haline getirir. Şairler, sonbaharı eserlerinin merkezine alarak varoluşun çok yönlü doğasını inceleyebilir, çürümenin ve her şeyin bir sonu olduğu bilgisinin karşısında bile ortaya çıkan anları yakalayabilirler. Bu da sonbaharı sadece duygusal imgeler açısından zengin değil, aynı zamanda insan hayatını tanımlayan duygusal ve varoluşsal gerçekleri derinden çağrıştıran bir mevsim haline getirir. Bahsedilen sebeplerden dolayı sonbahar birçok şiirde işlenen konulardan biri haline gelir.

William Shakespeare (1564 –1616) ve “73. Sone”

Dünya edebiyatında saygın bir yeri olan İngiliz şair ve oyun yazarı William Shakespeare, İngiliz edebiyatının mümtaz şahsiyetlerinden biridir. Boyce (2005), Shakespeare'in hayatının üç temel dönemden oluştuğunu

belirtir: “İlk 20 yılı, babasının yerel bir kurumun üyesi olduğu Stratford’da geçer. Londra’daki aktörlük ve oyun yazarlığı kariyeri yaklaşık 25 yıl sürer. Son olarak, ölümünden önce yaklaşık beş yıl boyunca yerel eşrafın orta derecede varlıklı bir üyesi olduğu Stratford’da emekli olur” (s. 1). Shakespeare’in hayatındaki bu üç dönem, onun küçük bir kasabada başlayan hayatına, Londra’da ünlü bir oyun yazarı olmasına ve nihayetinde kendi memleketinde saygın bir beyefendiye dönüşmesine uzanan yolculuğuna dair fikir verir. Hayatının her aşaması onun edebi dehasının gelişimine ve ardında bıraktığı ebedi mirasına katkıda bulunur. Tüm hayatı boyunca Shakespeare’in ilk ve en önemli başarılarını elde ettiği alan tiyatrodur. Baker’ın (2009) da belirttiği gibi, “1594 yılına gelindiğinde, William Shakespeare Londra sahnelerinde tanınan bir oyun yazarıydı” (s. 24). Tiyatro alanına damga vuran Shakespeare, daha sonra yazdığı sonelerle de büyük ses getirir. “Shakespeare 1590’lar boyunca ve belki de biraz daha sonra, İngiliz şiirinin yapıtlarından biri olan karmaşık bir aşk şiirleri² dizisi olan sonelerini yazar” (Boyce, 2005, s. 4). Yalnız, Shakespeare’in kaleme aldığı soneleri yayımlaması biraz zaman alır. “Tiyatroya yaptığı muazzam katkıların yanı sıra, Shakespeare yıllar boyunca bir şiir dehası olarak kalır ve 1609’da meşhur ve eleştirmenlerce beğenilen bir sone döngüsü yayınlar” (Bloom, 2010, s. 3). Etkili bir üslubu olan Shakespeare, döneminin bakış açısından farklı olarak “insanın güzelliğini bir övgü ve bağlılık nesnesi olarak idealize eder” (2010, s. 3). Shakespeare’in sonelerinde güzellik çoğu zaman, ölümlülük ve ölümsüzlük arzusu temalarıyla ilişkilendirilir. Bunların dışında Shakespeare, “sonenin duygusal yelpazesini genişleterek sevinç, gurur, utanç, iğrenme, üzüntü ve korku gibi duyguları da dâhil eder” (2010, s. 3). Shakespeare bu çeşitliliği sağlayarak sone formuna daha önceki sonelerde bulunanlardan genellikle daha incelikli ve karmaşık olan bir duygu zenginliği katar. “Shakespeare’in kendi soneleri geleneğin birçok kuralını hem yeniden üretir hem de parodisini yapar” (Bate, 2010, s. 143). Geleneksel yaklaşımda soneler idealize edilmiş aşk, güzellik ve karşılıksız sevginin acıları gibi temalara odaklanıyor olsa da Shakespeare, soneye insan

² “Bu şiirlerin genellikle bir erkek ve bir kadın arasındaki gerçek aşkı yansıttığı düşünülür, ancak muhtemelen sadece Shakespeare’in gözde bir tür arayışını temsil ederler” (Boyce, 2005, s. 4). Bu alıntı, Shakespeare’in sonelerinde ifade edilen aşkın doğası ve bunların kişisel deneyimlerini mi yansıttığı yoksa popüler bir edebi form içinde yaratıcı bir çalışma mı olduğu konusunda uzun süredir devam eden tartışmalara vurgu yapar. Birçok okuyucu geleneksel olarak bu eserleri hem erkeklere hem de kadınlara duyulan gerçek aşkın ifadeleri olarak görürken, diğerleri bunların aslında popüler bir türdeki edebi denemeler olarak daha doğru anlaşılabilceğini öne sürer.

deneyiminin karmaşıklığını yansıtan daha çeşitli ve bazen çelişkili bir duygu biçimi getirir.

Bu edebi türe yenilik getiren Shakespeare'in soneleri büyük başarıya kavuşur. Baker'ın (2009) da belirttiği üzere, "Shakespeare'in sonelerinin birçoğu en iyi eserleri arasında kabul edilir ve zamana karşı direnç gösterir. (Onun soneleri) Yüzyıllar boyunca, farklı geçmişlerden gelen farklı insanlar için pek çok şey ifade eder" (s. 28). Shakespeare'in sonelerinin kalıcı etkisi, onların olağanüstü edebi niteliklerinin ve kültürler ve nesiller arasında geniş bir okuyucu kitlesinde yankı uyandırma kapasitelerinin bir kanıtıdır. Özünde, Shakespeare'in soneleri, geçmişleri ne olursa olsun her yeni okuyucuya ve her yeni nesle anlamlı bir şeyler sunan ortak bir kültürel miras haline gelir. Shakespeare'in en iyi eserlerinden bazıları olarak görülmelerinin ve zamana karşı direnmelerinin nedeni de budur.

"73. Sone", birçok etkileyici sone yazan Shakespeare'in, bu çalışmada sonbahar teması açısından incelenecek eseridir. "73. Sone", 14 dizeden oluşan geleneksel İngiliz veya Shakespeare sonesi yapısını izler. Şiir üç dörtlükten oluşur ve bunu kafiyeli son bir beyit takip eder. Şiir, konuşmacının yaşlanmasını tanımlamak için farklı bir metafor sunarken, sonlara doğru bu imgeler üzerine bir çözüm veya değerlendirme sunar. Shakespeare, bu şiirinde yaşlanma ve ölüm, zaman ve değişim, aşk ve yitim gibi temalara yer verir, bunu yaparken de sonbahar mevsiminden faydalanır.

Shakespeare (1993), açılış satırlarında sonbahar temasını açık bir şekilde hissettirir: "Bak, göreceksin bende başladığını güzün:/ Ayaza karşı titrer dallardaki yapraklar,/ Sararır, tek tük kalır, düşerler bütün bütün;/ Kuş sesleri kesilmiş, yıkık boş tapınaklar" (s. 187; çev. Halman³). İlk kıtada konuşmacı, genç bir adama hitap ederek başlar. Gençlerin, konuşmacıda sonbaharın sonlarına benzeyen yılın bir dönemini gözlemleyebileceklerini sezdirir. Bu dönem, çürümenin başlangıcını ve yaşamın sonuna yaklaşıldığını gösteren 'sarı yapraklar' imgesiyle sembolize edilir. 'Tek tük' ifadesi bu imgeyi yoğunlaştırarak konuşmacının, gençliğin ve diriliğin parlak yanlarının büyük ölçüde solduğunu, yaşamın son evresinde olduğunu gösterir. Soğuğa karşı titreyen dallar konuşmacının yaşlılıktaki kırılganlığını temsil eder. Soğuk, ölümle bağlantılı olan ve yaklaşmakta olan kışın sertliği anlamına gelir. 'Yıkık boş tapınaklar' ifadesi ise bir zamanlar hayat ve şarkı dolu, şimdi ise

³ Talat Sait Halman'ın çevirisi tercih edilmiştir çünkü Halman, hem şiirin anlam katmanlarını koruyan hem de Türkçedeki şiirselliği ön planda tutan bir yaklaşım benimsemektedir. Şiirin imgesel yoğunluğu, ritmi ve duygusal tonu Halman'ın çevirisinde başarılı bir biçimde yansıtılmıştır.

ıssız ve sessiz, yapraksız ağaçlar imgesini çağrıştırır. Shakespeare, bu metafor ile aynı zamanda VIII. Henry döneminde manastırların/tapınakların kapatılmasına gönderme yaparak bir çürüme ve bu çürümeyle beraber gelen güzelliğin kaybını akla getirir.

Takip eden dörtlükte anlatıcının sonbahar ve ölümle olan ilişkisi daha da belirgin bir haldedir: “Bak, göreceksin bende alaca karanlığı:/ Nasıl güneş batıdan solgun solgun gidince/ Kefen örten eliyle ezerse her ışığı/ Ölümün kan kardeşi kapkara çirkin gece” (s. 187; çev. Halman). Şiirde geçen ‘alacakaranlık’, konuşmacının yaşlılığını simgeler ve yaşamının son evresinde olduğunu düşündürür. Solan ışık, yaşamın yavaş yavaş azaldığını ve kaçınılmaz son olarak ölümü simgeleyen karanlığa doğru ilerlediğini ifade eder. Alacakaranlığın ardından ölümü temsil eden ‘kapkara gece’ gelir. Gece, Shakespeare’in eserlerinde sıklıkla ölümle bir tuttuğu uykunun ‘kan kardeşi/ikinci benliği’ olarak adlandırılır. ‘Kefen örten’ ifadesi ise, tüm yaşam mücadelelerinin ve eylemlerinin sona erdiği ölümün nihailiğini ve huzurunu akla getirir. Bu dörtlük, ölüme yaklaştıkça kaçınılmazlık duygusunun bireyde iyice derinleştiğini yansıtır.

Üçüncü dörtlükte konuşmacı, sönmekte olan bir ateş metaforundan bahseder: “Bak, göreceksin bende ateşin korları var:/ Genç ve dinç günlerinden kalma küller üstünde/ Ölüm döşeğindeymiş gibi fersiz yatarlar;/ Eceline ermiştir ateş kendi gücünde” (s. 187; çev. Halman). Parlak bir yapıya sahip olan kor, konuşmacının bir zamanlar canlı bir formda yanan ama şimdi gençliğinin külleri üzerinde yatan hayatının son kalıntılarını sembolize eder. Bu küller, geçmişteki ateşin ve canlılığın artık zayıf bir sıcaklığa dönüşmüş kalıntılarıdır. Bir zamanlar yaşamın ve enerjinin sembolü olan ateş, artık eski halinin sadece bir gölgesidir ve yaşamın sonuna yaklaşıldığını gösterir. Ateş, sonunda söneceği yer olan bir ‘ölüm döşeğine’ benzetilir. Ateşin harlı zamanındaki benzer enerjiye ve güce sahip olan birey, artık sönmeye ve küllenme aşamasındaki bir ateş gibi serüvenini tamamlamak üzeredir. Bu metafor, bir zamanlar büyüme ve canlılığı besleyen zamanın şimdi çürüme ve ölümün aracı olduğu yaşam çelişkisini de gösterir.

Son beyit, önceki imgelere dair derinlikli bir sonuç ortaya koyar: “Senin bunları görmem arttıracak sevgini / Ayrılık yakın diye çok seveceksin beni” (s. 187; çev. Halman). Anlatıcı, hitap ettiği gencin, yaşlanma sürecini ve yaklaşan ölümün belirtilerini algıladığını kabul eder ve bu farkındalığın, tezat bir şekilde genç adamın aşkını güçlendireceğini öne sürer. Paradoks gibi görünen anlatı ile Shakespeare, ölümlü olmanın farkına varılmasıyla

birlikte aşkın daha yoğun ve değerli hale geleceğini sezdirir. Shakespeare bu bakış açısı ile henüz “vakit varken tomurcukları toplamanın” (Herrick, 2003, s. 72), hayatın ve aşkın değerini bilmenin önemine dikkat çeker.

Tüm incelemeler göz önünde bulundurulduğunda, “73. Sone” Shakespeare’in kendi yaşlanma süreci üzerine bir tefekkürü olarak yorumlanabilir. Shakespeare, sonbahar, alacakaranlık ve sönmekte olan ateş metaforlarını, yaşlanmanın ve ölümün kaçınılmazlığına dikkat çekmek için kullanır. Bununla birlikte, Shakespeare’in sonesinin tamamen karamsar bir tona sahip olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Şiirin bütününde aynı zamanda ölüm karşısında sevginin/aşkın önemi ve değeri de ön plana çıkar. Konuşmacının yaşlandığını kabul etmesi yaşadığı aşkı azaltmaz, aksine artırır, çünkü aşk, doğası tam anlamıyla anlaşıldığında ve kabullenildiğinde daha da değerlenir.

Yahya Kemal Beyatlı (1884- 1958) ve “Sonbahar”

Yahya Kemal, Cumhuriyet Dönemi Türk şairi ve yazarıdır. 74 yaşında vefat eden Yahya Kemal, yaşamı boyunca *Kendi Gök Kubbe* (1961), *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (1962) ve *Aziz İstanbul* (1964) gibi eserleri kaleme alır. Türk şiirinin beğenilen şiirleri arasında yer alan “Sessiz Gemi” adlı şiir de Yahya Kemal tarafından yazılır. Şairin şiir anlayışı, Batı’da gözlemlediği edebi yaklaşımların etkisiyle şekillenir ve onu Türk edebiyatının köklerine dönerek bir kimlik arayışına yönlendirir. Bu bağlamda, Yivli’nin (2021) de ifade ettiği gibi, Yahya Kemal “bizim klasiklerimiz nedir” sorusunu sorarak işe başlar ve bu soruya Divan Edebiyatı cevabını vererek poetikasını bu çizgide temellendirir. Bu nedenle şiirleri, modern şiir ile Divan edebiyatı arasında bir köprü kurar. Öte yandan, Yahya Kemal yalnızca geçmişe yönelmekle kalmaz; Türkçenin yenileşme ve sadeleşme sürecine de katkıda bulunmak ister. Aktan’ın (2015) belirttiği gibi, şair, “yenileşme ve sadeleşme yolunda olan Türkçe ile bir şiir dili kurmak” amacındadır (s. 3). Bu yaklaşım, onun dilin dönüşümüne duyduğu ilgiyi ve Türk şiirinin çağın ruhuna uygun biçimde yeniden canlandırılmasına olan katkısını ortaya koyar. Yahya Kemal, bu ikili yaklaşımıyla hem gelenekten beslenen hem de modernleşmeyi hedefleyen bir şiir anlayışı geliştirir.

Yahya Kemal’e ve onun Türk şiiri içindeki önemine dair en detaylı bilgiler Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1962 yılında kaleme aldığı *Yahya Kemal* adlı çalışmada yer alır. Tanpınar (1995) hocası ve üstadı Yahya Kemal’in Türk şiiri için önemini, onu Batılı büyük şairlerle mukayese ederek ifade eder: “1830 yıllarında Fransız şiiri için Hugo, 1890 senelerinin şiir gençliği için Valéry ve Gide, Pierre Louijs için ve daha yaşlıları için Malerbé ne ise,

Jaurés ve Barrés, Morréas daha sonraki nesiller için ne olmuşlarsa, Yahya Kemal de bizim için oydu” (s. 31). Tanpınar, Yahya Kemal’i bu aydınlarla bir tutarak onun Türk şiiri üzerinde benzer bir dönüştürücü etkiye sahip olduğunu öne sürer. Hugo’nun Fransız edebiyatında yaptığı gibi Yahya Kemal de Türk şiirine yeni bir hayat ve yön kazandırarak edebi bir yenilenme döneminde etkili olur. Eserleri, tıpkı Valéry ve Gide’in eserleri gibi, genç nesle hitap ederek onlara yeni şiirsel formlar ve fikirler keşfetmeleri için ilham verir. Yahya Kemal’in Türk dili ve şiirsel ifade üzerindeki etkisi, Malerbé’nin Fransız edebiyatındaki rolüne benzetilebilir — her ikisi de kendi kültürlerinin dilini arıtmaya ve yüceltmeye çalışır. Özünde Tanpınar’ın yaptığı bu karşılaştırma, Yahya Kemal’in sadece Türk şiirini şekillendirmekle kalmayan, aynı zamanda döneminin edebi ve entelektüel ruhunu tanımlamaya yardımcı olan kültürel bir öncü olarak rolünü vurgular. Tanpınar (1995), Yahya Kemal’i kısa ve net haliyle şöyle tanımlar: “(Yahya Kemal) Yeninin ve milli olanın bayrağıydı” (s. 31). Bu ifadesiyle Tanpınar, Yahya Kemal’in hem bir yenilikçi hem de ulusal kültürün koruyucusu olarak ikili rolünü öne çıkarır. O, köklerine sadık kalarak modernleşmeye çalışan bir ulusun beklentilerini somutlaştıran, Türkiye’nin kültürel canlanmasında merkezi bir figürdür.

Türk edebiyatı için bu derece öneme sahip olan Yahya Kemal’in mevcut çalışmada “Sonbahar” adlı şiiri seçilmiştir. “Sonbahar” şiiri Yahya Kemal’in 1961 yılında yayımladığı *Kendi Gök Kubbemiz* adlı şiir kitabında yer alır. “Şiir terbiyesinin mühim bir tarafını sembolizmde yapan” (Tanpınar, 1995, s. 147) Yahya Kemal, “Sonbahar” şiirinde, şiirin başlığından da anlaşılacağı üzere sonbahar mevsimini konu edinir. Sonbaharı ölüm ve sonrasını temsil edecek yönde işleyen Yahya Kemal, şiirinde insanın hayat yolculuğunu lirik bir tarzda aktarır.

Yahya Kemal (1974) şiirinin ilk satırında, “Fânî ömür biter, bir uzun sonbahâr olur” (s. 85), ifadeleriyle insan yaşamı ile sonbahar mevsimi arasında bir mecaz kurarak şiirin tonunu hemen belirler. “Yaprak, çiçek ve kuş dağılır, târümâr olur” satırında yararlandığı doğa unsurlarının—yapraklar, çiçekler ve kuşlar—dağılıp yok olduğu imgesi, çürüme ve kayıp hissi uyandırarak sonbahar ile yaşamın sonu arasındaki bağlantıyı vurgular. Takip eden satırlarında, “Mevsim boyunca kendini hissettirir vedâ/ Artık bu dağdağayla uğuldar deniz ve dağ” (s. 85), ‘veda’ kelimesi, ölüm temasını güçlendiren bir sonluluk ve ayrılık hissi uyandırır. Veda duygusunu tüm mevsime atfederek doğayı kişileştirir. Yine aynı şekilde, denizin ve dağın kederle uğuldayarak kişileştirilmesi, doğanın yaşamın geçişi için yas tuttuğuna dair güçlü bir imge yaratır.

“Yazdan kalan ne varsa olurken haşır neşir;/ Günler hazinleşir, geceler uhrevîleşir” (s. 85) satırlarıyla Yahya Kemal, gençliğin ve canlılığın simgesi olan yazın kalıntılarının sonbaharda da varlığını sürdürdüğünü, ancak hüznle renklendiğini belirtir. Şiirin melankolik tonu, hüznü günlerin ve uhrevî gecelerin betimlenmesiyle daha da öne çıkar. Bu hüznü hali sonraki satırda da devam eder: “Teşrinlerin⁴ bu hüznü geçer tâ iliklere” (s. 85). Kemiklere kadar sirayet eden hüznün imgesi, kederin derinlerde yatan, fiziksel bir tezahürüne işaret eder. Yahya Kemal, sonbaharla özdeşleşen ekim/kasım aylarının hüznünün iliklere işlediğini söyleyerek melankoli duygusunu yoğunlaştırır. Bu dize, mevsimin hüznünün derin, neredeyse fiziksel etkisini aktararak bunun yalnızca dışsal değil, kişinin varlığının özünü derinden etkileyen bir deneyim olduğunu sezdirir.

İnsanı yaşam sürecinde bir yolcuya benzeten Yahya Kemal, şiirinde şu satıra yer verir: “Anlar ki yolcu, yol görünür serviliklere” (s. 85). ‘Yolcu’, yaşam yolculuğu yapan birey için bir metaforudur. Genellikle ölüm ve yaşla ilişkilendirilen servi ağaçları imgesi ise, yolcunun yolculuğunun sonuna yaklaştığını hissas eder. Servilere giden yolun görünürlüğü, yolcunun nihai hedefin artık görünürde olduğunu fark etmesiyle, yaklaşan sona dair bir farkındalığa delalet eder. Giderek yaklaşan/yaklaşılan ölüm, devamındaki satırlarda da hissedilir: “Dünyânın ufku, gözlere gittikçe târ olur/Her gün sürüklenip yaşamak rûha bâr olur” (ss. 85-86). Kararan ufuk, ölümün yavaş yavaş yaklaştığını sembolize eder. Şiir ilerledikçe, yaşama eyleminin ruh için giderek zorlaştığı ve baskıcı hale geldiği, bir yük ve yorgunluk duygusu yarattığı hissedilir. Yahya Kemal bu ifadeleriyle sona yaklaştıkça, hayatın giderek daha zor ve külfetli hale geldiğini ifade eder.

Yahya Kemal daha sonraki satırlarında, zor hale gelen yaşamın, farkındalığın ve sonun bilincine varmanın etkisiyle daha sakin bir hal alacağını ima eder: “İnsan duyar yerin dile gelmiş sükûtunu;/ Bir başka mûsikîye geçiş farzeder bunu” (s. 86). Bu dizelerde şiir tefekkür dolu bir tona bürünür. ‘Toprağın sessizliği’, yaşamın canlılığıyla keskin bir tezat oluşturan ölümün sessizliğini temsil eder. Bununla birlikte, bu sessizlik ‘başka bir müziğe geçiş’ olarak yorumlanır ve ölümün bir son değil, farklı, belki de sonsuz bir varoluşa geçiş olduğunu imler. Zor olan hayatın, sükûna dönüşmesi ise kabulleniş ve teslimiyet ile başlar: “Teslîm olunca va’desi gelmiş zevâline;/ Benzer cihâna gelmeden evvelki hâline” (s. 86). Teslim olma fikri, belki de bir boyun eğme veya rahatlama duygusuyla ölümü pasif bir tavırla kabullenmeyi çağırıştırır. ‘Dünyaya gelmeden önceki’ durumla

⁴ “Eski takvimde ekim ve kasım ayları için kullanılan ortak isim” (Türk Dil Kurumu, 2024).

yapılan karşılaştırma, bir yokluk durumuna, yaşamın kaynaklandığı boşluğa huzurlu bir geri dönüş fikrini uyandırır.

Şiirin sonlarına doğru Yahya Kemal, düşen yaprak ile ayrılan ruh arasında bir bağlantı kurar: “Yaprak nasıl düşerse akıp kaybolan suya,/ Ruh öyle yolların uyanılmaz bir uykuya” (s. 86). Akan suyun içinde kaybolan yaprak imgesi, bir sonluluk ve geri dönülmezlik hissi uyandırır ve ruhun yolculuğunu akan bir suya düşen yaprağa benzetir. Yaşamı temsil eden yaprak, zamanın geçişini ya da varoluşun akışını simgeleyen suya düşer. Suyu düşen yaprak gibi ruh da zamanın akıntıları içinde eriyerek doğal döngünün bir parçası haline gelir ve bireysel kimliğini kaybeder. Yahya Kemal, ruhun ayrılışını derin, ebedi bir uykuya benzeterek ölümün kalıcı bir durum olduğu temasını perçinler. Ölümün bitmeyen bir uykuya benzeyen tasviri, bir önceki satırda kurulan doğa imgesiyle uyumlu olarak bir huzur ve kaçınılmazlık hissi uyandırır.

Son iki satırda ise okuyucu, artık yolculuğun tamamlandığını anlar: “Duymaz bu ânda taş gibi kalbinde bir sızı:/ Farketmez anne toprak ölüm mâceramızı” (s. 86). Kalbin bir taşla benzetilmesi, ruhun dünyadan ayrılırken dünyevi varoluşun acılarından ve yüklerinden kurtulduğunu ima eden bir his ya da duyu eksikliğine işaret eder. Bu son anda acının olmaması, ruhun artık yaşamın zorluklarından etkilenmediği bir hali veya huzurlu bir geçiş hissiyatını sezdirir. Son satır, odak noktasını bireyden dünyanın kendisinin daha geniş bağlamına kaydırır. Besleyip büyüten ve hayat veren bir varlık olarak kişileştirilen toprak, bireyin ‘ölüm macerasından’ habersiz veya kayıtsız bir halde resmedilir. Yahya Kemal, her insanın yaşamının ve ölümünün bir anlatısı veya önemi olduğunu, ancak bu anlatının/hikâyenin yeryüzünün engin ve kalıcı varlığı tarafından fark edilmediğini vurgular.

Mecazlarla, edebi sanatlarla dolu dizeler göz önünde bulundurulduğunda Yahya Kemal’in “Sonbahar” şiirinin, ölüm temasını sonbahar mevsimi aracılığıyla yansıttığı görülür. Yahya Kemal metaforik üslubuyla ölümün sessiz, neredeyse dingin doğasını, dünyanın ölümlülüğünün daha derin ve hüznü farkındalığıyla tezat oluşturacak şekilde aktarır. Şiirin başlangıcındaki melankolik havadan şiirin sonlarına doğru daha sakin bir tona geçiş yapan Yahya Kemal, hem ölümün kaçınılmazlığını hem de yeni bir varoluş durumuna huzurlu bir geçiş olasılığını okuyucuya verir. Yahya Kemal’in (1974) “Sessiz Gemi” adlı şiirinde sezindirdiği gibi, belki de bu yüzdendir birçok gidenin, gittiği yerden memnun oluşu ve dönmeyişi.

Robert Frost (1874 - 1963) ve “Hiçbir Altın Sonsuza Dek Kalmaz”

Amerikan şiirinin önde gelen şairlerinden olan Robert Frost, “kırsal yaşama dair tasvirleri, Amerikan konuşma diline hâkimiyeti ve sıradan insanları günlük durumlarda tasvir eden gerçekçi dizeleriyle” (Gerber, 2024) bilinir. Frost, şiirlerinin dışında mektup ve tiyatro oyunu tarzında da birçok esere sahiptir. Farklı türlerde eserleri kaleme alan Frost’u, Amerikan ve dünya edebiyatında belli bir yere taşıyan edebi tür ise şiirdir. Faggen (2008), Frost’un biçim kavramına odaklanan şiir poetikasını üç temel alana ayırarak ele alır: ses, mecazi dil ve pastoral ortam. Frost, ‘duyunun sesine’ değer veren, şiir ve düşüncede metaforun önemini öne çıkaran bir şairdir (ss. 25-26).

Şiirlerinde kullandığı üslup Frost’u zamanının ötesini taşır. Şiirleri detaylı incelendiğinde açıkça görülür ki “Frost, 19. yüzyıl Amerikan şiiri ile modernizmin kesiştiği noktada durur; çünkü onun şiirlerinde 19. yüzyıla ait pek çok eğilim ve geleneğin doruk noktasının yanı sıra 20. yüzyıldaki çağdaşlarının eserleriyle paralellikler bulunabilir” (Poetry Foundation, 2024). Günlük dili kullanması, karmaşık psikolojik durumları irdelemesi ve genellikle muğlak ya da ironik tonları seçmesi onu, T.S. Eliot ve Ezra Pound gibi 20. yüzyıl modernist şairleriyle yakınlaştırır. Frost, geleneksel şiir biçimlerini muhafaza etmenin yanı sıra, modernizmin bireysellik vurgusu ve dünyaya yönelik eleştirel bakış açısı gibi karakteristik özelliklerini eserlerine dâhil ederek geleneksel ve modern arasında bir sentez oluşturur. Bununla birlikte Frost’un şiirlerinde yer verdiği semboller de dikkat çeker. Bu doğrultuda, “Sembollerini kamusal alandan alan Frost, birçok eleştirmenin de belirttiği gibi, Ezra Pound ve Amy Lowell’ın imgeciliğini yansıtan özgün, modern bir üslup ve doğrudanlık ve ekonomi duygusu geliştirir” (Poetry Foundation, 2024). Bu değerlendirme, Frost’un sembolleri yalnızca bireysel çağrışımlar üretmek amacıyla değil, aynı zamanda ortak kültürel bilinçten beslenerek çok katmanlı bir anlam alanı yaratmak için kullandığını gösterir. Dolayısıyla Frost, 19. yüzyıl geleneklerini, modernist hareketle sentezleyen bir geçiş figürü olarak görülebilir ve bu da onun çalışmalarını Amerikan edebiyatının iki dönemi arasında kritik bir bağlantı haline getirir.

Bahsedilen karakteristik üslubu, Frost’u zamanının ve sonrasının büyük şairlerinden biri haline getirir. Onun büyüklüğünü kendisi de Amerikalı bir şair olan Randall Jarrell (1963) şöyle dile getirir: “Robert Frost, Stevens ve Eliot ile birlikte, bana göre bu yüzyılın Amerikan şairlerinin en büyüğüdür. Frost’un meziyetleri olağanüstüdür” (s. 4). Jarrell, Frost’un gelenek ve yeniliği, erişilebilirlik ve derinliği dengelemedeki olağanüstü yeteneğine değinerek onu 20. yüzyıl Amerikan şiirinin merkezi bir figürü ve dönemin edebi dünyasını şekillendirmede Stevens ve Eliot’a denk bir şair olarak

görür. Jarrell (1963), Frost’a dair neden böyle düşündüğünü takip eden satırlarda açıklar: “Yaşayan başka hiçbir şair sıradan insanların eylemleri hakkında bu kadar iyi yazmamıştır: harika dramatik monologları veya dramatik sahneleri, çok az şairin sahip olduğu insan bilgisinden kaynaklanır ve bazen gerçek konuşma ritimlerini mutlak bir ustalıkla kullanan bir dizelye yazılır” (s. 4). Jarrell, Frost’un insan doğasına dair derin bilgisini takdir eder ve gündelik hayata dair içgörülerinin çağdaşları arasında benzersiz olduğunu öne sürer. Dahası Jarrell, Frost’un dil konusundaki ustalığını, özellikle de konuşmanın doğal ritimlerini kullanışını vurgular. Daha biçimsel veya stilize şiirsel formların aksine, Frost’un dizeleri genellikle günlük konuşma ahengini yansıtır ve şiirini erişilebilir ve ayakları yere basan bir hale getirir. Günlük konuşma dilini metrik hassasiyetle harmanlama yeteneği, Frost’un şiirine benzersiz bir güç verir, sıradan olanı olağanüstü hale getirir ve okuyucuların bu güzelliği ve önemi görmelerini sağlar.

Frost, birçok eleştirmen tarafından “‘doğa şairi’ olarak tanımlanır” (Baym, 1965, s. 713). Bunun temelinde de Frost’un kırsal ve doğal alana yönelik imgelere şiirlerinde yer vermesidir. Bir doğa şairi olarak tanımlanan Frost, bu tanımlamayı destekler nitelikte eserlerinde mevsimlere de yer verir. Baym (1965), “Frost’un mevsimsel imgeleri kullanmasının, bir yeniden doğuş temasını zorunlu olarak akla getirdiğini” (s. 714) söyler. Frost, mevsimlerin doğal döngülerini sık sık kullanır, ancak bunları ele alışı sadece yeniden doğuşla doğrudan ilişkilendirmekten daha incelikli ve karmaşıktır. Frost’un mevsimsel imgeleri, yaşamın döngüsel doğasını yansıtır ve her mevsim insan deneyiminin farklı aşamalarını sembolize eder. Örneğin, bahar ekseriyetle yenilenmeyi ve yeniden doğuşu temsil ederken, kış ölümü veya uykuyu simgeler. Ancak Frost bu imgeleri sürekli olarak umutlu ya da iyimser bir yeniden doğuş temasını aktarmak için kullanmaz. Bunun yerine, genellikle bu döngülerin daha karanlık veya daha muğlak yönlerini irdeler. Brodsky (1994), doğanın Frost için ne ifade ettiğine dair şunları söyler: “Bu şair için doğa ne dost ne düşmandır, ne de insan dramının fonudur; doğa bu şairin dehşet verici otoportresidir” (para. 9). Bu bakış açısı, doğayı şiirde yalnızca bir mekân ya da bir etken olmaktan çıkarıp kişisel ve sembolik bir varlığa dönüştürür ve Frost’un doğal dünyayla ilişkisini yoğun, içe dönük bir deneyim haline getirir. Frost’un doğayla olan girift ilişkisini daha iyi anlatabilmek için sonbahar temasını işleyen “Hiçbir Altın Sonsuza Dek Kalmaz” şiiri mevcut çalışmada seçilmiştir.

“Hiçbir Altın Sonsuza Dek Kalmaz”, Frost’un antolojilerde en çok yer alan şiirlerinden biridir. Sekiz dizelik şiir, dört kafiye beyitten oluşur (Fagan, 2007, s. 239). Şiirinin merkezinde değişkenlik/değişebilirlik teması

yer alır ve “birbirine zıt mevsimler ve duygu durumlarıyla” (Hart, 2017, s. 243) bu değişkenlik aktarılır. Parini (1999), şiirin etkileyiciliğine dair şu sözleri dile getirir: “Bunun gibi bir şiir, yakın doğa gözleminin, doğanın süreçlerine duyulan tutkulu bir sempatinin ve doğanın metaforik potansiyeline dair ince ayarlanmış bir farkındalığın ürünüdür” (s. 200). Frost (1930), şiirin henüz ilk satırlarında yoğun bir muğlaklık hissi verir: “İlk yeşil altındır doğada” (s. 272). Meyers (1996) ilk dizeyi şöyle yorumlar: “Bu, doğanın ilkbahardaki ilk yeşilinin şimdi sonbahar altınına dönüştüğü ya da doğanın ilk büyümesinin altın olduğu ya da çok kısa sürdüğü için rengini koruyamadığı ve sonbaharda yapraklar dökülür dökülmez solduğu anlamına gelebilir” (s. 178). Bu durum, Frost’un kısa şiirinin katmanlı karmaşıklığını, özellikle de açılış dizesindeki belirsizliğini gösterir. Frost’un ‘altın’ı seçmesi bilhassa önemlidir çünkü hem değerli bir şey fikrini hem de bu değerlin kaçınılmaz soluşunu çağırıştırır. İster yaprakların değişen renklerine gerçek bir gönderme olarak, ister hayatın altın anlarının kısalığı üzerine daha sembolik bir düşünce olarak okunsun, ilgili dize değişebilirliğin özünü yansıtır.

Frost (1930) ikinci satırda, “Tutulması en zor renk tonudur” (s. 272), bir paradoks ve öngörü hissi yaratır. ‘İlk yeşil’ ‘altın’ olarak tanımlanırken, aynı zamanda ‘tutulması en zor renk tonu’ olarak nitelendirilir. Bu tasvir, altın yeşilin temsil ettiği güzelliğin kırılgan olduğu ve kolayca kaybedilebileceği hissini verir. Doğanın geçiciliğini ve değişimin kaçınılmazlığını sezdirir. Bunun dışında Frost, bu dizesinde dişil bir ifade (her/onun⁵) tercih ederek doğayı kişileştirir, ona dişil bir nitelik kazandırır ve besleyici, ancak geçici bir güç olduğuna işaret eder.

Üçüncü dizede, “İlk tomurcuğu bir çiçektir” (s. 272) ifadesiyle geçici güzellik temasını sürdüren Frost, ilk tomurcuğu/yaprağı bir çiçeğe benzetir. Bu karşılaştırma doğal dünyanın narin ve geçici doğasını simgeler. Bir çiçek genellikle güzellik ve neşenin sembolü olarak görülür, ancak aynı zamanda kısa ömrüyle de bilinir. Bir tomurcuğu/yaprağı geleneksel anlamda güzelliği ve kırılganlığı simgeleyen bir çiçeğe benzeten Frost, hayatın güzel anlarının geçici doğasına dair güçlü bir anlatı sunar ve dördüncü satırda bunu ifade eder: “Fakat kısa sürer bu güzellik” (s. 272). Frost’un bu dizesi bir ivedilik duygusu verir. Okuyucuya hayatın altın evresinin ya da herhangi bir güzel anın kısacık olduğunu ve hızla yitip gittiğini hatırlatır.

⁵ İngilizcede şahıs zamirlerinde ve iyelik sıfatlarında Türkçeden farklı olarak eril ve dişil kullanım vardır. Şiirin orijinal metninde İngilizcede kadınlar için kullanılan “her/onun” iyelik sıfatı bulunmaktadır.

aynı zamanda bu altın anların sürdüğü sürece değerini bilmeye yönelik ince bir hatırlatıcı görevi de görür. Sonbahar, Frost'un şiirinde belli belirsiz ama önemli bir rol oynar. Şiirde açıkça sonbahardan bahsedilmese de değişim, geçicilik ve güzelliğin kaçınılmaz düşüşü gibi edebiyatta genellikle sonbaharla ilişkilendirilen ana temalar ele alınarak dolaylı olarak mevsime gönderme yapılır. Frost'un şiiri, sonbahar gibi, yaşamın döngüsel doğasını açığa çıkarır. Sonbahar, doğanın kış uykusuna hazırlanmak üzere soluklanmaya başladığı döngünün bir aşamasını temsil eder. Benzer şekilde şiir, altın rengi ve güzel olan her şeyin geçici olduğunu, doğal bir döngünün parçası olarak değişmeye ve solmaya mahkûm kaldığını öne sürer. Hayata dair bu döngüsel bakış açısı, şiirin 'altın olan hiçbir şey kalıcı değildir' mesajının merkezinde yer alır. Frost'un şiiri, sonbahar yapraklarının düşmeden önceki geçici parlaklığı gibi, her şeyin geçiciliğine dair bir ayna tutar.

Sonuç

Sonbahar, edebiyatta tematik bir unsur olarak işlenir. William Shakespeare, Yahya Kemal Beyatlı ve Robert Frost'un eserlerinde sonbahar teması karşılaştırıldığında, her bir şairin kendine özgü kültürel ve dönemsel koşullarını yansıtan çeşitli tematik ve üslupsal farklılıklar ve benzerlikler ortaya çıkar. Elizabeth döneminde yazan William Shakespeare, "73. Sone" adlı eserinde sonbaharı yaşlanma ve ölümün yaklaşması için etkili bir metafor olarak kullanır, ancak ele aldığı konu daha içsel ve kişiseldir. Shakespeare'in sonesi, yaşamın kısılmasını mevsimsel değişimle ilişkilendirmek için zengin imgelerden yararlanarak evrensel insana dair evrensel bir tema olan ölümlülük meselesine değinir. Diğer yandan, Türk şair Yahya Kemal, sonbaharı zamanın kaçınılmaz geçişi, insan ömrünün tükenişi ve ölümün yaklaşmasına dair bir metafor olarak ele alır. Yahya Kemal, şiiriyle hem Osmanlı mirasına uzanan köklü bir geleneğe hem de Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinin modernleşme çabalarına ayna tutar. Şair, sonbahar mevsimini, ulusal kimliğin ve toplumun daha büyük bir kültürel dönüşüm içinde olduğu bir dönemin melankolik atmosferini yansıtan evrensel bir sembol olarak kullanır. Frost ise modernist dönemin karakteristik özelliklerinden olan değişim ve dönüşüm temalarını, sonbahar mevsimini sezdirerek ve 20. yüzyılın karmaşık ve çelişkili yapısıyla iç içe geçirerek şiirlerinde öznel bir üslupla yansıtır. Frost, bu sayede hem bireyin iç dünyasındaki dönüşümleri hem de toplumun yaşadığı hızlı değişimleri, yalın ve etkileyici bir dille ifade etmeyi başarır.

Üç şair de ölüm temasını sonbahar penceresinden inceler, ancak yaklaşımları bazı farklılıklar gösterir. Shakespeare sonbaharı, yaşlanmayı ve

ölümün kaçınılmazlığını sembolize etmek için kullanır, ancak geleneksel sone formu içinde daha yapılandırılmış bir tarzda ele alır. Sonbahar imgelerinden ölümlülüğün nihai kabulüne ilerleyiş, hayatın geçiciliğine rağmen aşkın kalıcı olduğunu hatırlatır. Yahya Kemal de benzer şekilde, sonbaharı ruhun yolculuğu için bir zemin olarak kullanarak yaşamdan ölüme kademeli bir ilerleme yoluyla ölümlülük temasını ele alır. Yahya Kemal, şiirinde lirik bir üslup benimser ve insan deneyimini yansıtmak için doğal dünyayı şiirinin merkezine koyar. Şiirinin hüznü tonu, yaşlanma ve ölümü kabullenme süreciyle derin bir şekilde ilişkiyi yansıtır. Frost ise ölümlülüğün özünü daha yoğun ve sembolik bir biçimde yakalar. Şiirinin kısalığı, güzelliğin ve hayatın geçici doğasına bir göndermedir. Frost, Shakespeare'in ve Yahya Kemal'in eserlerinde bulunan ayrıntılı anlatı olmadan, kalıcı bir kayıp duygusu yaratır.

Doğanın sembol olarak kullanılması, üç şairin de şiirlerinde ortak bir temadır. Shakespeare'in doğa imgeleri zengin olmakla birlikte, arkadaşlık duygusuyla daha doğrudan bir bağlantı içindedir. Sonesinde yer verdiği çıplak dallar, solan ışık ve sönen ateş, konuşmacının kendi yaşlanması ve yaklaşan ölümü için güçlü metaforlar olarak işlev görür ve soyut ölümlülük kavramını somut, canlı imgelerle temellendirir. Yahya Kemal, ruhun yaşamdan ölüme doğru geçişini somutlaştırmak için dökülen yapraklar, kararan ufuklar ve doğanın sessizleşmesi gibi imgeleri tercih eder. Yaşamın yükseliş ve düşüşlerinin, tıpkı mevsimlerin değişimi gibi olduğunu doğayı referans alarak anlatır. Frost'un şiirindeki doğa tasviri ise minimalist ama derindir; değişen mevsimler yaşam döngüsünü ve çürümenin kaçınılmazlığını açığa vurur. Frost'un doğal dünyayı kullanması bir yolculuktan ziyade varoluşun geçici doğası üzerine bir düşünme biçimidir.

Her bir şiirin duygusal tonu ve çözümü de çeşitlilik gösterir. Shakespeare'in sonesi melankolik olmakla birlikte, bir eylemsellik ve düşünme tonu taşır. Yaklaşan ölümün farkına varılması, konuşmacı ile muhatap arasındaki duygusal bağı yoğunlaştırmaya yarar ve ölümlülük bilincinin, aşkın değerini artırdığını hissettirir. Yahya Kemal'in şiiri de derin bir melankoliden ölümün dingin bir kabullenişine geçerek yaşamın doğal döngüsünün kültürel ve düşünsel bir kabullenişini yansıtır. Şiirin tonu kederli olsa da nihayetinde huzur ve sükûnet taşır. Buna karşın, Frost'un eseri, baştan sona hüznü bir teslimiyet duygusunu tutarlı bir biçimde yansıtır. Şiirin kısalığı, diğer şairlerin eserlerinde bulunan çözüm veya huzur olmaksızın, okuyucuyu kaybın kaçınılmazlığına dair kalıcı bir hisle baş başa bırakır.

ÖLÜM, GEÇİCİLİK VE KABULLENİŞ:
SHAKESPEARE, YAHYA KEMAL VE FROST'UN
ŞİİRLERİNDE SONBAHAR

Shakespeare, Yahya Kemal ve Frost ölümlülük ve değişimin sembolü olarak sonbahar temasını işlerken, kültürel bağlam, tematik derinlik ve duygusal karşılık açısından daha önce bahsedildiği gibi benzerlikler ve farklılıklar gösterirler. Seçilen eserler hep birlikte değerlendirildiğinde, her birinin insanın evrensel ölümlülük anlayışına, dünyanın baki olmadığına, güzelliklerin geçiciliğine ve hayatın bir döngü içinde süregeldiğine dair farklı bir sonbahar yorumu sunduğu görülür.

KAYNAKÇA

- AKTAN, B. (2015). Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirlerinde dil ve ahenk. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (14).
- BAKER, W. (2009). *William Shakespeare*. Continuum.
- BATE, J. (2010). *Soul of the age: A biography of the mind of William Shakespeare*. Random House Trade Paperbacks.
- BAYM, N. (1965). An approach to Robert Frost's nature poetry. *American Quarterly*, 17(4), 713–723.
- BEYATLI, Y. K. (1974). Sessiz gemi. *Kendi gök kubbemiz*. Yahya Kemal Enstitüsü.
- BEYATLI, Y. K. (1974). Sonbahar. *Kendi gök kubbemiz*. Yahya Kemal Enstitüsü.
- BLOOM, H. (Ed.). (2010). *William Shakespeare*. Bloom's Literary Criticism.
- BOYCE, C. (2005). *Critical companion to William Shakespeare: A literary reference to his life and works*. Facts On File, Inc.
- BRITANNICA, T. Editors of Encyclopaedia (2024). *Garden of Eden*. *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Garden-of-Eden>
- BRODSKY, J. (1994). *Why is Robert Frost the quintessential American poet?* The New Yorker. <https://www.newyorker.com/magazine/1994/09/26/on-grief-and-reason>
- FAGAN, D. J. (2007). *Critical companion to Robert Frost: A literary reference to his life and work*. Facts On File.
- FAGGEN, R. (2008). *The Cambridge introduction to Robert Frost*. Cambridge University Press.
- FROST, R. (1930). Nothing gold can stay. In *Collected poems of Robert Frost*. New York, H. Holt and Company.
- FRYE, N. (2020). *Anatomy of criticism: Four essays*. Princeton University Press.
- GERBER, P. L. (2024). *Robert Frost*. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Robert-Frost>
- HART, H. (2017). *The life of Robert Frost*. John Wiley & Sons, Incorporated.
- HERRICK, R. (2003). *Selected poems* (D. Jesson-Dibley, Ed.). Routledge.

- HOHM, I., Wormley, A. S., Schaller, M., & Varnum, M. E. W. (2024). Homo temporus: Seasonal cycles as a fundamental source of variation in human psychology. *Perspectives on Psychological Science*, 19 (1), 151-172.
- JARRELL, R. (1963). Fifty years of American poetry. *Prairie Schooner*, 37(1), 1–27.
- MEYERS, J. (1996). *Robert Frost: A Biography*. Constable.
- NIKOU, C. (2010). The Radiance of the French symbolism in Greece Christos Nikou. In R. Neginsky (Ed.), *Symbolism, Its Origins and Its Consequences* (pp. 409–425). Cambridge Scholars Publishing.
- PARINI, J. (1999). *Robert Frost: A life*. Henry Holt.
- POETRY FOUNDATION. (n.d.). *Robert Frost*. Poetry Foundation. 24.08.2024. <https://www.poetryfoundation.org/poets/robert-frost>
- SHAKESPEARE, W. (1993). 73. Sone. *William Shakespeare: Tüm soneler* (Çev. T. S. Halman). Cem Yayınevi. (Orijinal yayın yılı: 1609)
- TANPINAR, A. H. (1995). *Yahya Kemal*. Dergâh Yayınları.
- TINDALL, W. Y. (1955). *The literary symbol*. Columbia University Press.
- TÜRK DİL KURUMU. (t.y.). *Sonbahar*, 21.08.2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- TÜRK DİL KURUMU. (t.y.). *Teşrin*, 22.08.2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- YİVLİ, O. (2021). *Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958)*. Atatürk Ansiklopedisi. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/yahya-kemal-beyatli-1884-1958/>

KAZ GECELERİNİN İŞLEVSEL HALKBİLİMİ KURAMINA GÖRE İNCELENMESİ

Analysis of Goose Nights According to Functional Folklore Theory

Hasan Ali DİKEN*

ÖZ: Bilindiği üzere kültür, insanların yaşayarak öğrendikleri ve aktararak öğrettikleri unsurların tamamını içine alan bir kavramdır. Kültür kavramı, insanların süreklilik gerektiren sosyal ilişkiler kurmalarında ve toplumsal yapılar oluşturmalarında ayrı bir yere, değere ve öneme sahiptir. Gelenek ise nesilden nesile iletilen bilgi, görgü, deneyim, tasarım, alışkanlık, davranış ve benzeri faktörleri bünyesinde barındıran bir mefhumdur. Herhangi bir insan topluluğunun yaşamına etki eden bütün gelenekler, o insan topluluğunun kültürünü tesis etmektedir. Başlıca ortak paydalarda buluşan insanlar için belli bir gelenek kültüründen bahsetmek mümkündür. Kaz geceleri gelenek kültürünü yaratan ve yaşatan ortamlar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla kaz gecelerinin fonksiyonel bir zeminde ele alınması elzemdir. Bu çalışmada, kaz gecelerinin işlevsel halkbilimi kuramına göre incelenmesi amaçlanmaktadır. İlgili doğrultuda, kaz geceleri “folklorun dört işlevi” olarak sıralanan “hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme”, “değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme”, “eğitimi veya kültürü gelecek kuşaklara aktarma” ve “kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” başlıkları doğrultusunda çözümlenecektir. Kaz gecelerinin, söz konusu işlevleri yerine getiren platformlar olarak kültürel sürekliliğe destek veren tarafları ortaya konulacaktır. Ayrıca “kaz gecesi” olgusunun bir “sosyalleşme aracı” olarak sunumu üzerinde de durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Gelenek, Gelenek Kültürü, Kaz Geceleri, İşlevsel Halkbilimi Kuramı

ABSTRACT: Recognizedly, culture is a concept that encompasses all the elements that people learn by living and teach by passing on. The concept of culture has a distinct place, value and significance for people to establish social relations that require continuity and to form social structures. Tradition is also a concept that embodies knowledge, etiquette, experience, design, habit, behavior and similar factors transmitted from generation to generation. All traditions that influence the life of any human community constitute the

* Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzincan, h.ali.diken@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5948-4255



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Diken

Geliş Tarihi / Received: 05.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 20.04.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

culture of that human community. It is possible to mention a certain culture of tradition for human communities that meet mainly on common grounds. Goose nights are among the environments that create and keep alive this culture of tradition. It is essential that goose nights are addressed on a functional basis. In this study, goose nights, one of the most effective environments in the emergence of tradition culture, will be analyzed according to functional folklore theory. Goose nights will be analyzed in line with the “four functions of folklore”: “having a nice time, having fun and entertaining others”, “supporting values, social rules and customs”, “passing on education or culture to future generations” and “escaping from personal and social pressures”. As platforms that fulfill these functions, the aspects of goose nights contributing to cultural continuity will be revealed. Moreover, the depiction of the “goose night” phenomenon as a “socialization tool” will be discussed.

Keywords: Culture, Tradition, Traditional Culture, Goose Nights, Functional Folklore Theory

Cite as / Atıf: DİKEN, H. A. (2025). Kaz Gecelerinin İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre İncelenmesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 83-111. <https://doi.org/10.33207/trkede.1651588>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Bilindiği gibi kültür, toplumların her türlü ifade ediliş tarzlarını dile getiren bir kavramdır. Bu kavram, toplumsal hafızayı oluşturan unsurların tamamını karşılamaktadır. Dolayısıyla kültür; bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf, âdet, gelenek, görenek ve benzeri yetenek, beceri, alışkanlık ve davranış gibi çeşitli alanları bünyesinde barındıran karmaşık bir sistemdir (Tylor, 1871: 1). Durağan değil, devingen bir yapıya sahip olan kültür mefhumu, kendi eksenindeki başlıca kökler ve kodlar sabit kalmak kaydıyla, belirli değişimler ve dönüşümler geçirebilmektedir. Bu durum ise kültüre sosyal ve toplumsal çerçevelerde belli hareket alanları sağlamaktadır. Kültürün, toplumsal gelişim süreci içinde teşekkül ve tekâmül eden çok farklı noktalara temas ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Bu noktalar arasında, maddî ve manevî tüm değerler vardır. Kültür nosyonu, soyut ile somut yaratımları ve donatımları işaret eden bütünsel bir toplamdır (Malinowski, 1990: 39). İnsanlar tarafından meydana getirilen maddiyat ve maneviyat faktörlerine ait birikimlerin, mirasların, değerlerin, yönelimlerin, duyguların, düşüncelerin, davranışların, alışkanlıkların, tekniklerin, teknolojilerin ve sanatların tamamını karşılayan bir zemindeki “kültür” olgusu, bütün bunların canlı tutulmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında başat bir rol üstlenmektedir. Son raddede kültür, insanlara dair biyolojik kalıtımların ötesindeki ihtiyaçların, doyumların ve doyumsuzlukların şekillendirdiği genel bir bütündür (Çobanoğlu, 2019: 20). Bir toplumun kültürel bir bütün halindeki ispatı örf, âdet, teamül, anane, gelenek, görenek, töre ve moda olarak sıralanan sosyal normlar başta olmak üzere; alışkanlık, davranış, tavır, karakter, tutum, bakış açısı ve dünya görüşü gibi değişik kanallarla da ortaya konulabilmektedir. Bahsedilen kanallar içerisinde

bilhassa gelenek konusuna dikkat çekmek lazımdır. Zira gelenek, kültürü doğrudan etkileyen öğelerin birleşimlerinden kaynaklı genel bir toplamdır.

Gelenek, kültürden doğan ve kültürü besleyen bir kavramdır. Dolayısıyla gelenek kavramı, kültürel katmanları teşekkül ettiren sosyal normların çok önemli ve çok güçlü bir bölümünü içine almaktadır. Bir toplumda kuşaktan kuşağa geçen kültür kalıtları (mirasları), alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar ve benzerleri “gelenek” içinde yer almaktadırlar. Gelenek, geniş anlamıyla bir nesilden ötekine iletilebilen bilgi, görgü, tasarım, yaşantı biçimi; daha geniş anlamıyla ise maddî olmayan kültürdür. Ancak belirli maddî kültür öğelerini ayrı tutmak gerekir; çünkü bunlar ya manevî kültür öğeleriyle bağlantılıdır ya da onlarla simgelenmiştir (Örnek, 2016: 178). Geleneksel değerler sistemine mal olan hemen her türden faktör, kültür tabakalarının oluşumuna büyük katkılar sunmaktadır. Fonksiyonları her ne olursa olsun, bir milletin hayatında yer alan geleneklerin tümü o milletin kültürünü meydana getirmektedir (Yıldırım, 1989: 6). Nitekim kültür bir bakıma “gelenekler bileşkesi” olarak da tarif edilmektedir. Gelenekler kültürleri belirleyen, yönlendiren, destekleyen ve zenginleştiren bir arka plan yaratmaktadırlar. Zira gelenekler, pek çok kültürel kaynağın ortaya çıkışında önemli rollere tabidirler. Gelenek nosyonu, insanların öteden beri yaptıkları ve uyguladıkları şeylerin genel bir toplamıdır. İnsanlar gelenek sayesinde kendi geçmişleriyle bağlantı kurabilmektedirler. Geleneksel değerler geçmiş anlamak, bugünü yorumlamak ve geleceği tasarımılamak bakımlarından insanlara kimi perspektifler kazandırabilmektedir. Geleneksel dünya görüşü, birey ile toplum arasında köprü kurma işlevini taşıyan en belirgin etmen olarak dikkat çekmektedir. Bütün bunlar ise şüphesiz kültür ile gelenek ilişkisini temin ve tesis eden bir arka planı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla da “gelenek kültürü” adıyla anılan bir yapının meydana gelmesi kaçınılmaz bir hal almaktadır.

Gelenek kültürü, geçmişten bugüne süregelen bir etkileşimler dizisidir. Ayrıca gelenek kültürü, geçmiş, bugün ve gelecek arasında sıkı iletişime sahne olan bir geri plana sahiptir. Bilhassa topluluk hayatına belli bir şekil veren gelenek kültürünün içeriğinde ritüel, şenlik, festival, kutlama, tören, ziyafet ve eğlence gibi birtakım ortamları inşa eden kimi işlevsel özellikler mevcuttur. İlk olarak kırsalda başlayan gelenek kültürü, zamanla kentsele doğru bir yönelimin içine girmiştir. Kırsal ve kentsel çevrelerin ilişkisi, gelenek kültürüne dair araştırma ve inceleme sistematığını gündeme getirmiştir. Sonuçta gelenek kültürü, “köy” merkezli değerlendirmelerin ötesine geçmiştir. Dolayısıyla “kent” merkezli olarak ele alınan bir gelenek kültüründen de söz etmek mümkün olabilmektedir. Ancak köyden kente uzanan

gelenek kültürünün belirli değişim ve dönüşüm süreçlerini bünyesine katarak devam ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Zira köyden kente kayan bir zeminde, geleneksel değerlerin içerikleri farklılaşabilmektedir. Bu farklılaşmaya rağmen, “geleneğin yeniden keşfi” veya “geleneğin yeniden icadı” olarak değerlendirilen bir bağlamda gelenek kültürü çalışmaları kent çevresine de yansımıştır. Özellikle gelenek kültürünün kırsaldan kentsel evrilmesiyle birlikte, kentte yaratılan ve yaşatılan geleneksel ve kültürel pratikler fark edilmeye başlanmıştır. Bu şekilde “kentli gelenek kültürü”, “kentteki yerel gelenek kültürü”, “popüler kültür” ve “kitle kültürü” tetkikleri gerçekleştirilmiştir (Özdemir, 2016: 739). Her ne sebeple olursa olsun, gelenek kültürü çalışmaları disiplinler arası yaklaşımlar açısından bakıldığında büyük bir önem taşımaktadır. Gelenek kültürü çalışmalarına ait ilk temellerin, Ziya Gökalp ve Mehmet Fuat Köprülü ile atıldığı bilinmektedir. Bu konuda halkbilimi veya folklor disiplininin rolü yadsınamaz. Çünkü kültürü bir bütün halinde ele almak suretiyle ayrıntılı biçimlerde araştıran, inceleyen, açıklayan, yorumlayan ve çözümleyen bir disiplin olarak halkbilimi, kendi münderecatında gelenek kültürünün tetkik ve tahlil aşamalarına dair çok mühim bir yer ayırmıştır.

Malzemesi insan olan halkbilimi, sosyal ve beşerî bilimlerin kavşak noktası konumundadır. Halkbilimi alanı, kültürel malzemeleri saptama, betimleme, sınıflama ve çözümleme safhalarından geçiren bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla halkbilimi; kültür, gelenek ve gelenek kültürü olgularının detaylı birer analize tabi tutulmaları yönünden oldukça önemli bir noktaya isabet etmektedir. Halkbiliminin araştırma sahasına ve çalışma kadrosuna giren başlıca konular, sosyokültürel ve sosyoekonomik temellerde cereyan eden bir kısım sorunlara belli başlı çözümler sunma amacını gütmektedir. Kültürün hemen hemen her tonunu işleyen halkbiliminin sermayesi ise halka ait her şeydir (Tezel, 1969: 5). Halka inmeyi ve halk kültürüne ışık tutmayı hedefleyen folklor disiplini, bu kapsamdaki çeşitliliği göz önüne almak şartıyla kendi çalışma planını ortaya koymaktadır. Ayrıca halkbilimi, ekseriyetle millî kültür bütünlüğünü teşkil eden her çeşit parçayı geleneksel değerler sisteminden yola çıkarak irdeleyen bir içeriğe sahiptir. Bu yüzden, halkbilimi veya folklor; “millî kültür” denilen pek çok unsuru bünyesinde barındıran birikimin, tarihî gelişim süreci içinde, bir milletin çeşitli grupları tarafından farklı ölçülerde yaşanan verilerinin varyantlarına ve bu verileri inceleyen ilme verilen isimdir (Günay, 1987: 29). Aynı şekilde, gelenek kültürü de millî kültür hazinesine dâhil edilen kollardan biri olarak halkbiliminin ilgi alanına girmektedir. Ancak gelenek kültürü, sadece geçmişte vuku bulan kültür kalıntılarından ibaret değildir. Bu bağlamda,

gelenek kültürü, dinamik bir iletişimsel süreci de beraberinde getirmektedir. İlgili nedenden dolayı gelenek kültürü, belli işlevleri doğuran bir yapıdadır. Dolayısıyla bu mefhumun işlevsel bir perspektife göre izahı elzemdir. Zamanla gelenekselleşen kültürel formların işlevsel halkbilimi kuramı istikametinde incelenmesi gereklidir.

İşlevsel halkbilimi kuramı, halkbilimi araştırma ve inceleme sistematığı içerisindeki metodoloji açısından bakıldığında en fazla kullanılan kuramsal yaklaşımlardan biridir. Bu kuramın esası 20. yüzyıldaki antropolojik ve sosyolojik bakış açılarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla ilk başta “işlevselcilik” veya “işlevsel kuram” adıyla anılan bu nazariye, antropoloji ve sosyoloji disiplinlerinde mühim etkiler bırakmakla beraber, folkloristik disiplinine “işlevsel halkbilimi kuramı” olarak sirayet etmiştir. İşlev, kültürel bir faktörün toplumsal yaşam sahasına doğrudan veya dolaylı bakımlardan yaptığı katkıdır. Herhangi bir kültürel faktör, işlevini yitirdiği takdirde silinip gitmektedir. Bu husustan hareketle işlev, kültürel sürekliliğin sağlanması noktasında büyük bir etkiye sahiptir. Dahası işlev, insanlığın kültürel dehasının ürünleri olan sosyal yapıların ve toplumsal kurumların, insanlığa ait sosyokültürel ve sosyoekonomik ihtiyaçları karşılamak amacıyla oynadıkları roldür (Durkheim, 1982: 134). Kültürel ögeler ile işlevsel unsurlar arasında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim kültür birikimi, işlevsel bir çatı altında ilerlemektedir. Bu sebepten ötürü, işlevsel teorinin esasını oluşturan “işlev” kavramı çok mühim bir görev üstlenmektedir. Zira işlev, insanın en basit, en temel ve en organik dürtüler eşliğinde aslına uygun eylemlerle doyurulmasıdır (Malinowski, 1944: 83). İşlevsellik de kültürün iktisadî, hukukî, dinî ve pedagojik bilgilere ve tecrübelerine dayanan her bir özelliğini tetkik ve tahlil etme çabasıdır. İşlevsel halkbilimi kuramı da “hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme”, “değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme”, “eğitimi veya kültürü gelecek kuşaklara aktarma” ve “kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma mekanizması oluşturma” olarak sıralanan ve adına “folklorun dört işlevi” (Bascom, 1954: 333-349) denilen mekanizmalar aracılığıyla pratiğe dökülmektedir. Birtakım maksatlara hizmet etmek üzere düzenlenen bazı özel geceler, folklorun dört işlevini yansıtan belirgin nitelikler taşımaktadır. Bu özel gecelere “kaz geceleri”ni de eklemek mümkündür. Çünkü kaz geceleri, kırsaldan kentsele taşınan belli bir kültürel miras alanının doğmasına vesile olan özel nitelikli toplanma mekânlarını yaratmaktadır. Kaz gecelerinin bilhassa halk mutfağına ait kültürel mirası öne çıkaran birer nitelik sergiledikleri de bilinmektedir.

Kaz geceleri, genellikle yerel veya yöresel bağlamlardan hareketle tertip edilen özel gecelerdir. Bu geceleri özel kılan şey ise yerele veya yöresele ait geleneksel mutfak unsurlarından biri olan “kaz eti”dir. Bilhassa Kars, Ardahan ve Iğdır illeri geleneksel kaz gecelerinin ortaya çıkış noktalarıdır. Zira kaz geceleri yakın bir geçmişe kadar söz konusu illerdeki uzun kış gecelerine rastlayan köy sohbetlerinde ikram edilen kaz yemeklerinin doğurduğu sosyalleşme ortamlarına dayanmaktadır. Aynı ortamlara, yine yakın bir geçmişe dek Samsun ilinde de şahit olunduğunun altını çizmekte fayda vardır. Kaz gecelerinde, geçmişten gelen sosyalleşme ortamının devam ettirildiği görülmektedir. Nitekim bu ortamlarda kaz etinden yapılan yöresel yemekler insanların bir araya gelmelerine vesile olan sembolik birer işlev görmektedir. Dolayısıyla kaz gecelerinde “sohbet”, sohbet kurma” veya “sohbet âlemleri” (Özdemir, 2005: 52) sürdürülmektedir. Ayrıca kaz geceleri kapsamında bölgesel veya yöresel temelli gastronomik kimlik oluşturma potansiyeli de ortaya konulmaktadır. Geçmişin kültürel birikimine istinaden, kırsalda uzunca bir zaman aralığına denk gelen kaz geceleri, kentserde kısa bir süreye sıkıştırılmaya çalışılmaktadır. Bu durum, kuşkusuz kentleşme süreciyle birlikte öne çıkan iş ve güç yoğunluğuna dair zaman sınırlamasıyla ilintilidir. Her ne şekilde olursa olsun, kaz gecelerini gelenek kültürünün en önde gelen sacayaklarından biri olarak kabul etmek gerekir. Kaz geces, sosyal bir ortam yaratılmasının yanı sıra, belli bir eğlence ortamını da hazırlayan nedenlerin başında gelmektedir. Geleneğin mahsulleri içinde bulunan kaz geces olgusunu mahallî kültürlerin en önemli faktörleri arasında saymak mümkündür. Umumiyetle kış mevsimine denk düşen kaz geceleri, köy sohbetlerinin kış aylarında yapılması ve kaz etinin “kışlık bir yemeklik unsur” olarak tüketilmesinin beraberinde, gelenekle tam bir örtüşme göstermektedir. Çünkü geleneksel perspektiften bakıldığı zaman, kentlerdeki kaz gecelerinin düzenlenmelerinde, köylerdeki halk takvimine uygunluk sergilendiği açık ve net olarak görülmektedir. İlgili husus, hiç şüphesiz geleneği doğuran “insan-zaman-mekân” üçlüsünün koşullarına bağlı bir biçimde şekillenmektedir. Bahusus, geçmişten bugüne akseden serüveni göz önünde bulundurularak, belli başlı değişim ve dönüşüm süreçlerinden geçen kaz gecelerinin işlevsel halkbilimi kuramına göre incelenmesi elzemdir.

Bu çalışmada, kaz gecelerinin halkbilimi bakış açısıyla incelenmesi hedeflenmektedir. Kaz geceleri, halkbiliminin öncelediği işlevsel temellere istinaden çözümlenmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla sosyokültürel ve sosyoekonomik oluşumlardan birini temsil eden kaz gecelerinin işlevleri ortaya konulacaktır. Söz konusu duruma dönük olarak, kaz geceleri, altyapısı

William R. Bascom (1954: 333) tarafından vücuda getirilen “folklorun dört işlevi” bağlamında ele alınacaktır. Bu şekilde, kaz geceleri folklorun “hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme”, “değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme”, “eğitim veya kültürü gelecek kuşaklara aktarma” ve “kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma” işlevlerinden hareketle tetkik ve tahlil edilecektir. İlgili tetkik ve tahlil süreçlerinden önce ise bu başlık altında dar kapsamlarıyla değinilen “kaz geceleri” ve “işlevsel halkbilimi kuramı” olgularına müstakil alt başlıklarda geniş kapsamlarıyla yer verilecektir. Dolayısıyla da “kaz gecesi” ve “işlevsel halkbilimi kuramı” olgularının genel birer çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Daha sonraki aşamada, kaz gecelerinin folklorun dört işlevine uygun ortamlar olarak kültürel sürekliliği destekleyen yanları öne çıkarılacaktır. Dahası kaz gecelerinin birer “sosyalleşme vasıtası” olarak takdimi gerçekleştirilecektir. Bugün için, Türkiye’nin Kars, Ardahan ve Iğdır illerinde canlı olarak sürdürülen kaz yetiştiriciliği faaliyetinin “kültür yaratıcı” etkisinden hareketle, belirgin bir “kaz kültürü” olgusunun varlığına “kaz geceleri” aracılığıyla atıfta bulunulacaktır. Nitekim kaz kültürü, kaz geceleri organizasyonları kanalıyla da nesilden nesile iletilen bir zemin doğurmaktadır. Bu tür organizasyonlara binaen, kaz kültürünün devamlılığı sağlanmaktadır (Diker ve Deniz, 2017: 202). Zira kazın kutlama, şenlik, festival, eğlence, ziyafet, tören, ritüel ve benzeri ortamlar vasıtasıyla gelenek kültürünü idame ettiren bir öge olduğu aşikârdır. Sonuç olarak bu çalışmada, bölgesel, yöresel veya yerel kültür değerleri içerisinde bulunan kazın bir “kent imgesi” bağlamındaki tanıtımı üzerine yoğunlaşılacaktır.

1. Kaz Gecelerine Genel Bir Bakış

Kaz geceleri yöresel veya yerel temellerden hareketle cereyan eden mevsimlik toplantılara dair eğlence ortamlarıdır. Kaz gecelerinin genellikle kış mevsimine rastladığını dile getirmekte yarar vardır. Zira halk takvimine göre, kazların kesilme zamanları daha çok güz mevsiminin son dönemlerine denk gelmektedir. Güz mevsiminin sonu ise kış mevsiminin başlangıcına yakın bir zaman dilimini içine almaktadır. Dolayısıyla kaz etinin yenilmesi, güz aylarının kış aylarını karşılayan evrelerinden itibaren gerçekleşmektedir. Bu durum kaz etinin “kışlık bir yemeklik ürün” olarak kullanılması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim kazdan elde edilen karkas et, bölge ve yöre eksenlerindeki aile ekonomilerini desteklemek üzere çoğunlukla kışın depolanan bir özellik sergilemektedir. Ayrıca “etinin lezzetli olabilmesi için kar yemesi ve buzlu su içmesi gerektiği” görüşü de kazı kışlık bir tüketim nesnesi haline dönüştürmüştür. Bu yüzden kaz gecelerinin kış süresince tertip edilmeleri tesadüfî bir vaziyet değildir. Zaman içindeki göçlere bağlı

olarak vuku bulan kültürel değişim ve dönüşüm süreçleriyle beraber, köy çevresinden kent çevresine aktarılan kaz geceleri “kaz âlemleri” ve “kaz eğlenceleri” (Özdemir, 2005: 51) adlarıyla da anılmaktadır. Kaz gecelerinin geleneksel eğlence ortamlarını yaratan ve yaşatan faktörler arasında yer aldığını ifade etmek lazımdır. Çünkü “kaz gecesi” fenomeni “eğlence” yönüyle gelenek kültürünün çıkış noktalarından birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla da kaz gecelerinin “halk eğlenceleri” olarak Türk eğlence kültürü içerisine eklemelendiğini vurgulamakta fayda vardır. Bu eğlence ortamları daha ziyade kaz kültürünün canlı olarak idame ettirildiği Kars, Ardahan ve Iğdır illerini temsil eden kurum ve kuruluşlar bünyesinde hayata geçirilmektedir. Kaz geceleri Kars, Ardahan ve Iğdır meskûn mahalleri içerisinde “geleneği yerinde deneyimlemek” amacıyla düzenlenmektedir. Ancak bu yerleşim merkezlerinin dışında da “hemşehricilik” veya “hemşehricilik” mahiyetinde “geleneği uzakta yaşamak ve yaşatmak” maksadıyla düzenlenen kaz gecelerine sıklıkla şahit olunabilmektedir. Bahse konu durum, kaz gecelerinin Kars, Ardahan ve Iğdır il sınırları dışında da belli birer sosyal dayanışma mekanizması sunmalarından kaynaklıdır. Bu mekanizma ise çoğunlukla İstanbul, Ankara ve İzmir gibi başlıca büyükşehirlerle yerleşen Karşılılar, Ardahanlılar ve Iğdırlılar eliyle inşa edilmektedir.

Tarihî arka plan açısından bakıldığında, kaz gecelerinin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak kaz gecelerinin, yöresel temeller ışığında, özellikle uzun kış gecelerindeki köy sohbetlerine dayandığı tahmin edilmektedir. Örneğin yakın bir geçmişe kadar süren Samsun’daki köy sohbetlerinde, misafirlere geleneksel kaz tıridi yemeğinin ikram edildiği ve bu sayede belli bir sosyalleşme ortamının doğduğu bilinmektedir. Bu ise kaz etinden yapılan geleneksel bir yemeğe ait “insanları bir arada tutma” potansiyelinin “sohbet, sohbet kurma ve sohbet âlemleri” yaratmasının mukabilinde kaz gecelerine de ışık tutmaktadır. Köy sohbetleri, bir nevi dost meclisleridir. Bu bakımdan ele alındıklarında, köy sohbetlerinin en eski devirlerden itibaren var oldukları ortadadır. Geleneksel kaz yemeklerinin dost meclislerindeki konuklara sunulmaları, kaz gecesi olgusunun tarihsel geri planı hakkında belli bir fikir edinilmesinin önünü açmaktadır. İlgili husus ise kaz gecelerinin çok eski dönemlere dek uzanan geleneksel toplanmalardan ileri geldiğini kanıtlamaktadır. Yine de kaz gecelerini Cumhuriyet Dönemi eğlence kültürü dâhilinde yer eden özel nitelikli toplantılar arasında saymak gerekir. Nitekim Cumhuriyet Dönemi Türk eğlence kültürü kapsamında değerlendirilen kaz geceleri, kırdan kente taşınan değerler sisteminin gelenek ile modernlik safhalarını kaynaştıran

vasıflarını taşımaktadır. Çünkü kendi doğal çevresinden alınıp yapay çevreye götürülen bu özel toplantılar kanalıyla, gelenek unsurları ile modernite unsurları aynı çatı altında icra edilebilmektedir. Bu istikamette, iş güç stresinin, kent yoğunluğunun ve yorgunluğunun getirisi olan modern hayata uyum sağlamaya çalışan insanlar bir nebze de olsa kendileri için belli bir rahatlama alanı bulabilmektedirler. Kaz geceleri sayesinde, bilhassa büyük kentlerdeki hemşehrilik bağları kuvvetlendirilmektedir. Örneğin büyük kentler itibarıyla Kars, Ardahan ve Iğdır merkezli olarak kurulan dernek veya vakıf tipi kuruluşlarca tertiplenen özel kaz gecelerinde hemşehrilik namına verilen birlik ve beraberlik mesajları, bu yöndeki rahatlama imkânını gözler önüne sermektedir. Büyükşehirlerde tertip edilen “özel kaz geceleri” marifetiyle insanlar, aynı duyguları paylaşmalarının paralelinde belli bir sosyal gruba ait olmanın hazzını da yaşayabilmektedirler.

Kaz geceleri geleneksel değerler sistemine önemli ölçüde etki eden bir kültürel birikim silsilesini de beraberinde getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kaz gecelerinin kolektif bilinci harekete geçiren dinamik bir iletişim sürecine kaynaklık ettiğini belirtmekte yarar vardır. Söz konusu bağlamda, kaz geceleri, bilhassa toplumsal hafızayı yeniden canlandıran bir dizi etkinlik alanının ortaya çıkış noktaları arasındadır. Dolayısıyla kaz geceleri, geleneğin ayakta tutulmasına vesile olan bir düzlem teşkil etmektedir. Kolektif bellekte kodlanarak saklanan ve toplumsal bir kararlılık gösteren gelenek, insan hayatını düzenleyen, anlamlandıran ve insan hayatına bütünlük kazandıran bir normlar sistemidir (Öğüt Eker, 2016: 137). İnsan hayatına ait pratikler, geleneğin etkisiyle derinlik kazanmaktadır. Bu derinlik kendisini ritüellerde, şenliklerde, festivallerde, ziyafetlerde, kutlamalarda ve eğlencelerde hissettirmektedir. Gelenek, toplumsal çevrede süreklilik arz eden ve sayısız halkadan meydana gelen bir zinciri de ifade etmektedir. Kurum, uygulama, düşünce, inanç, bilgi/bilim ve sanat yapıları gibi unsurları içeren toplumsal birikim ise bu zincir üzerinden tevarüs etmektedir (Karaaslan, 2012: 886). Kaz gecesi olgusu, geleneğe ait uygulamaların, inançların, kurumların ve düşüncelerin genel bir panoraması niteliğindedir. Kaz gecesi çerçevesinde birleşen insan toplulukları, kendi geleneksel dünya görüşlerini ve bakış açılarını yansıtmaktadırlar. Bu durumu kaz gecelerinin aynı yörelere mahsus halk kitlesini ortak paydalarda buluşturmasına yormak lazımdır. İlgili sebepten ötürü kaz gecelerinin işlevsel bir perspektif dâhilinde yorumlanması elzemdir. Folklorik içeriklerin canlı olarak yaşandığı ve yaşatıldığı kaz geceleri, belli etkileşimlere sahne olabilmektedir. Bu manada işlevsel birer derinlik sergileyen kaz gecelerinin folklorla dair dört işlevi de yerine getirdiği rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.

Bahsi geçen sebepten hareketle, kaz geceleri, halkbiliminin işlevsel bakış açısı gözetilerek belirli tetkik ve tahlil süreçlerinden geçirilebilecek bir düzlemde dir. Bu düzlemin akabinde kaz gecelerinin birtakım işlevsel özelliklere sahne olduğu gerçeğinin üzerinde durmak gerekmektedir. Doğal olarak kaz gecesi olgusunun, işlevsel halkbilimi kuramına uygun bir zeminde ele alınıp, halkbilimi literatürüne kazandırılması lüzumludur.

2. İşlevsel Halkbilimi Kuramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Dünya folklor araştırmaları tarihine bakıldığında zaman, işlevsel bağlamdaki teorik yaklaşımların folklor çalışmalarına farklı bakış açıları kazandırdığı görülmektedir. İşlevsel halkbilimi kuramı bu kapsamdaki araştırma ve inceleme sistematığının başlatıcısı konumundadır. “İşlevsel kuram”, “işlevcilik”, “işlevselcilik” veya “işlevsel teori” olarak da isimlendirilen işlevsel halkbilimi kuramı, 20. yüzyıl itibarıyla doğup gelişen metodolojik yaklaşımlardan biridir. Bu kuram, halkbilimi çalışmalarına Alman asıllı Amerikan antropolog Franz Boas ve öğrencileri vasıtasıyla girmiştir. Daha sonraki süreçlerde işlevselciliğin folklorik çalışmalarda kullanımı yaygınlaşmıştır. Zira işlevsel kuram, bugünkü halkbilimi çalışmalarında en yaygın olarak kullanılan teorik altyapılar arasındadır. İşlevselciliğin esas kurucuları ise B. Malinowski ve A. Reginald Radcliffe-Brown olarak bilinmektedir (Çobanoğlu, 2019: 251). Nitekim “bağlam merkezli halkbilimi kuramları” içinde gösterilen işlevsel halkbilimi kuramı, folklorun dinamik bir iletişim süreci olarak varlığını idame ettirmesindeki en temel metodolojik çerçevelere dâhil edilmektedir. İlgili kurama yönelik kavramsal çatının oluşmasında, Bronislaw K. Malinowski tarafından ortaya atılan kültür tanımının etkisi büyüktür. Söz konusu istikamette, Bronislaw Kasper Malinowski, kültürün tanımını yaparken “maddiyat” ve “maneviyat” öğelerinin hepsini hesaba katmıştır. Malinowski’ye göre kültür, açıkçası aletlerden ve üretim mallarından, çeşitli toplumsal gruplaşmalar için yapılan anayasal belgelerden, insana özgü düşünce ve becerilerden, inanç ve törelerden oluşan bütünsel bir toplamdır (Malinowski, 1990: 39). Dolayısıyla da kültür, hayata dönük pek çok faktörü bünyesine katan bir sistemdir. Maddî ve manevî birikimi içinde bulunduran kültürün, haliyle işlevsel bir özellik sergilemesi normaldir. Çünkü işlev teorisi, kültür fenomenlerine dair verimli bir alan araştırması ve karşılaştırmalı inceleme için ön koşul olma iddiasını taşımaktadır. İşlev teorisi, kurumlara ve bunların görünümüne göre somut bir kültür analizini de olanaklı kılmaktadır (Malinowski, 1992: 39). İşlevsellğe istinaden, insanın her temel gereksinimi, birer kültürel cevaba karşılık gelmektedir. Kültürel kurumların hepsinin ve her birinin örgütlenmesi, yapısal bir yasaya, bir dizi değer ve anlaşmalara

dayanmaktadır. Bunların her biri içinde yaşayanlar ise genellikle toplumun belli gereksinimlerini gidererek, birer işlevi yerine getirmektedir (Çobanoğlu, 2019: 254).

Halkbiliminin çözümleme modellerinden biri olan işlevselcilik, temel ihtiyaçlara verilen kültürel cevaplara nispeten uygulamaya konulmaktadır. “Metabolizma”, “üreme”, “bedensel rahatlıklar”, “güvenlik”, “hareket”, “büyüme” ve “sağlık” temel ihtiyaçları; “besin sağlanması”, “akrabalık”, “barınma”, “koruma”, “etkinlikler”, “yetiştirme” ve “hijyen” ise kültürel cevapları ifade etmektedir (Malinowski, 1990: 86-109). Bu minvalde; metabolizma besin sağlanmasına, üreme akrabalığa, bedensel rahatlıklar barınmaya, güvenlik korumaya ve korunmaya, hareket etkinliklere, büyüme yetiştirmeye ve yetiştirilmeye, sağlık da hijyene tekabül etmektedir. Böyle bir sistem içinde, bir bakıma kültürün devingenliği ve folklorun dinamikliği vurgulanmaktadır. En ilkel olanından en gelişmiş olanına kadar uzanan bütün kültürel davranışların tümevarım yoluyla ele alınması, tüm fizyolojik süreçlerin standartlaştığını ve belli amaçlara göre kalıplaştığını gözler önüne sermektedir. İşlevsel halkbilimi kuramının hayata dokunan ve hayatın bütünlüğünü önceleyen bir perspektif sunduğunu dile getirmekte yarar vardır. Bu kuram folklorun çok sayıdaki işlevine binaen bir kısım yalın kurallara dayandırılmıştır. Folklorun bir hayli fazla olan işlevlerinin gerektirdiği yalın kurallar, William R. Bascom tarafından belirlenmiştir. William Bascom’un (1954) basite indirgemek suretiyle atıfta bulunduğu bu kurallar, şüphesiz folklorun dört işlevidir. Folklorun dört işlevi ise hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi; değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme işlevi; eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktararak eğitilmesi işlevi; toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması oluşturma işlevi olarak sıralanmaktadır. Sosyalleşme ve toplumsallaşma öğelerini meydana getiren kutlama, şenlik, ritüel, tören, festival, ziyafet, eğlence ve benzeri kültürel ortamlar hiç kuşkusuz folklorun dört işlevine ait bir çizgide incelenme potansiyeline sahiptirler. Bu kültürel ortamlara kaz gecelerini de eklemek gerekmektedir. Zira kaz geceleri folklorun dört işlevine cevap veren birer derinliktedir.

3. Kaz Gecelerinin İşlevsel Halkbilimi Kuramı Açısından İncelenmesi

Kaz geceleri, yerel veya yöresel gelenek öğelerinin ön plana çıkarıldığı eğlence ortamları olarak işlevsel birer nitelik taşımaktadır. Kaz gecelerinde kültürel sürekliliğin en somut örneklerine rastlanıldığını belirtmek gerekmektedir. Kaz yetiştiriciliğinin ortaya çıkardığı kaz kültürünü, günlük yaşamdaki hemen her alanda vuku bulan “mikro kültür yapıları” arasında değerlendirmek lazımdır. Toplumsal yaşam sistemindeki bu mikro kültür

sahaları ise “özerk kültür alanları” içerisinde ele alınmaktadır (Özdemir, 2012: 27). Bugünkü kültür bilimi kabullerine göre, kazcılık faaliyeti çerçevesinde pratiğe dökülen bölgesel, yöresel veya yerel bağlamlı geleneksel kaz geceleri, bir kültür bilimi olan halkbiliminin de ilgi alanına girmektedir. Kaz gecelerinin halkbilimine ait işlevsel perspektif doğrultusunda yorumlanması ise kaçınılmaz bir hal almaktadır. Çünkü kaz geceleri “kültür yaratıcı” sahalar dâhilindedir. Kültür ise devamlılık arz eden bütünsel bir toplamdır. Bu çalışmanın içeriğini meydana getiren kaz gecelerinin işlevsel temeli, bilhassa büyük kentlerde hemşehricilik namına aynı çatı altında toplanan insanların paylaştıkları kader birliğine dayanmaktadır. Bu kader birliğinde “gurbet” duygusunu derinden yaşayan, hisseden ve paylaşan hemşehrilerin müşterek faktörler etrafında birleşmeleri, geleneksel değerleri bir nebze de olsa stüdyo, sahne veya salon muhitinde yaşamalarına imkân tanımaktadır. Birtakım dernek, kulüp veya vakıf oluşumları ekseninde buluşan hemşehrilerin aynı kültür potası içinde nefes almaları da kaz geceleri vasıtasıyla sağlanabilmektedir. Bu sayede kaz geceleri, büyükşehirlerdeki hemşehri faaliyetleri ışığında aynı bölge ve yöre insanların belli bir gruba ait olma dürtülerini açığa vurmaktadır. “Sosyal fonksiyonlara katılan insanların istekleri temel alınarak belli bir zaman diliminde oluşturulan grup” (Nirun ve Özönder 1992: 56) tanımı içerisinde yer alan kaz gecelerinin katılımcıları arasında yoğun iletişimlerin ve etkileşimlerin yaşandığı rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Örneğin büyük kentlerde kurulan Kars, Ardahan ve Iğdır eksenli özel kaz gecelerine katılan insanlar, belli bir grubun üyesi olma hazzını tadabilmektedirler.

Kaz, kültürel bir kod olarak büyükşehirlerdeki kaz gecelerinin ortaya çıkışındaki en temel faktördür. Dolayısıyla kaz, özel geceler istikametindeki eğlence ortamlarını kurma özelliğine sahiptir. Kazın aynı zamanda kültürel bir kök oluşturduğunun vurgulanmasında yarar vardır. Zira bir kent imgesi olarak da benimsenen kaz, halk oyunlarından halk mutfağına, âşık icralarından sofrada adabına kadar belli başlı performansların kaynağını meydana getirmektedir. Bölgesel, yöresel ve yerel nitelikli olarak tertiplenen özel kaz geceleri vasıtasıyla edebiyat, inanç, yemek, giyim ve oyun gibi bir kısım “sözel bilgi depoları veya kapsülleri” (Özdemir, 2005: 327) rolündeki geleneksel yaratıların başlıca uygulamaları ortaya konulmaktadır. Bütün bunlar, kuşkusuz kaz gecelerinin işlevsel altyapılarını doğuran sebepler arasındadır. Kaz gecelerinin sosyokültürel ve sosyoekonomik işlevleri öne çıkaran ortamlar oldukları ise buradan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde kaz geceleri, folklorun dört işlevini de yerine getiren mekânsal düzenlemelerdir. Bu mekânsal düzenlemelerde; eğlence işlevi, geleneği destekleme işlevi,

kültürü aktarma işlevi ve baskılardan kurtarma işlevi belirgin olarak teşekkül ve tekâmül etmektedir. Kaz geceleri kanalıyla hatırlatılan geleneksel değerler “insanların bilinç yapılarını ve düşünme biçimlerini yansıtmak” (Göka, 2015: 139) yönünde bir akış sağlamaktadır. Nitekim kaz gecelerinin kültürel belleğe vurgu yapan tarafları oldukça fazladır. Bu durum ise toplumsal hafızayı canlı tutan mekanizmaların en önde gelen nedenidir. Kültürleme, kültürlenme, kültürleşme, kültürel miras, kültürel kimlik, kültür üretimi, kültür aktarımı, kültürel süreklilik, kültürel birikim ve benzeri cepheler kaz gecelerinin takdim ettiği kimi faaliyet sahalarını gündeme getirmektedir. “Kültürel, sanatsal ve sosyal içerikli etkinlikler” (Giritlioğlu, Olcay ve Özekici; 2015: 308) şeklinde de tanımlanabilecek olan kaz geceleri yerel faktörlerin daha geniş bir çevrede tanıtılması noktasında önemli işlevsel özelliklere sahiptir. Dolayısıyla birer “kültür platformu” olan kaz gecelerinin işlevsel halkbilimi kuramı dikkate alınmak suretiyle incelenmesi elzemdir. Bilindiği gibi folklor, kültürel bir olaydır. Bu kültürel olayda, “anlatan” ve “dinleyen” unsurları baş aktörlerdir. İlgili unsurlara düğün, cenaze, şenlik, kutlama, ziyafet, eğlence, festival, ritüel, tören ve benzeri organizasyonlarda sıkça rastlanmaktadır. Kaz geceleri, bilhassa “eğlence” ortamlarını yaratma ve yaşatma vasıfları uyarınca, anlatanların ve dinleyenlerin hazır bulundukları folklorik olaylara girmektedirler. Bu yüzden kaz gecelerinin dinamik bir iletişimsel sürece ortak olduklarının dile getirilmesinde yarar vardır. Dinamikliklerini işlevsellikleriyle yürüten kaz gecelerinin folklor a ait dört işlev çerçevesinde incelenmeleri büyük bir gereklilik dâhilindedir.

3.1. Kaz Gecelerinin Hoşça Vakit Geçirme, Eğlenme ve Eğlendirme İşlevi

İnsanların hoşça vakit geçirmesi, insanlara hoşça vakit geçirtme, insanların eğlenmesi, insanları eğlendirme veya insanların eğlendirilmesi gibi başlıca işlevler hiç kuşkusuz folklorun en önde gelen özelliklerini yansıtmaktadır. Bu manada, herhangi bir folklor olayına gülme ve herhangi bir folklor olayından keyif alma eylemleri işin içine girmektedir. Dolayısıyla folklor, öncelikli olarak insanları güldürmeye ve insanlara keyif vermeye yönelik bir dizi niteliği bünyesinde barındırmaktadır. Her ne kadar “gülme” ögesinin altında derin anlamlar yatsa da folklorun en önemli işlevlerinden biri “eğlence” olarak kabul edilmektedir (Bascom, 1954: 343). Zira eğlence işlevi dâhilinde, folklor olaylarının anlatanlara, dinleyenlere, oynayanlara veya izleyenlere “hoş vakit sunma” gibi bir önceliği vardır. Birincil vazifeleri eğlence ortamları yaratmak olan kaz gecelerinin de malum zemine hizmet ettiğinin vurgulanmasında fayda vardır. Kaz gecelerine ait tüm

bileşenler salon, sahne ve stüdyo mekânlarındaki birtakım uygulamalardan hareketle insanların eğlenceyi bilakis yaşadıkları ve yaşattıkları alanları kapsamaktadır. Bilhassa büyükşehirlerde düzenlenen kaz geceleri, katılımcılarına yoğun bir yerel veya yöresel merkezli eğlence ortamı sunduklarından ötürü, katılımcıları tarafından oldukça ilgi görmektedir. Nitekim büyük kentler itibarıyla, yılda sadece birkaç kere şahit olunabilen bu özel toplanmalar, memleketlerinden kilometrelerce uzakta yaşayan aynı kültüre ait insanlara büyük bir zevk vermektedir. İlgili husus, en basit anlamıyla kaz gecelerinin büyükşehirlerdeki hemşehriler tarafından “haz alma alanları” olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü bölgesel, yöresel veya yerel bağlamı gelenek kültürünü memleketlerinden uzak mesafelerde yeniden tecrübe eden hemşehrilerin, kısa süreliğine de olsa bu durumun keyfini çıkardıklarını açık ve net bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Aynı yöre insanlarına ait ortak kültür kodlarının ve köklerinin yansıtıldığı gelenekler kaz geceleri aracılığıyla görücülerine takdim edilmektedir. “Sosyal mirasların ve geleneklerin bütününe arz eden, insan mevcudiyetinin yapısını (ilişkilerini) belirleyen, insanın sosyal bir süreçle öğrendiği uygulamaların ve inançların, maddî ve manevî unsurların birliğini yansıtan” (Sapir, 1949: 309) kültür olgusunun kaz geceleri ışığında canlı olarak sergilendiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu kapsamda, kaz gecelerinin, halk mutfağından halk oyunlarına; halk oyunlarından âşıklık geleneğine kadar belli başlı yöresel kültür formlarının yeniden hayat bulduğu çok amaçlı eğlence işlevlerine hizmet eden birer vafsa da sahip olduklarını beyan etmek gerekir.

Kaz geceleri en başta birer eğlence ortamıdır. Dolayısıyla kaz gecelerindeki asıl hedef, katılımcıların kendi kültürel değerlerini yaşayarak deneyimlemeleridir. Bu yüzden kaz gecelerine iştirak eden misafirlerin “eğlence” yörüngesindeki tatminiyetleri her şeyden önce gelmektedir. Geleneksel değerlerin kırsaldan kentsel taşıdığı bu eğlence ortamları, yöreselin canlı şahitleri arasında yer almaktadır. Örneğin konuklara ikram edilen geleneksel kaz yemekleri, yerel temelli halk mutfağına veya geleneksel mutfak kültürünün kente aktarımını gözler önüne sermektedir. Hemşehrilik veya hemşehricilik münasebetiyle bir araya gelen insanlar, kendi yörelerine ait geleneksel bir mutfak unsurunu memleketlerinden uzakta olsalar da deneyimleme fırsatını yakalayabilmektedirler. Ayrıca aile efradının bağlı olduğu yörelerin dışında doğan ve büyüyen nesillerin de kaz geceleri vasıtasıyla, yabancı kaldıkları yöresel mutfak faktörlerini yakından tanıma imkânını bulduklarının altını çizmek lazımdır. Bahsedilen durum ise kaz gecelerinin, ziyafete dayanan bir ortam tesis etmek kaydıyla, aynı yöre

insanlarına eğlence odaklı bir kültürlenme süreci sağlama potansiyelini ortaya çıkarmaktadır. Zira kaz gecelerinin en önde gelen vasfı, konuklara kaz yemeklerinin tattırılmasıdır. Konuklar için hazırlanan kaz yemeği ziyafetleri, kaz gecelerinin düzenlenmesindeki en temel etken olarak hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevini yerine getiren bir geri plan teşkil etmektedir. Çünkü burada bir tür “kültürel göstergeler sistemi” (Öğüt Eker, 2018: 171) şeklinde de tanımlanabilecek olan yemeğin toplu eğlenceleri tetikleme özelliğine atıf yapıldığının vurgulanmasında fayda vardır. Kültürel değerleri aksettiren kaz gecelerinde ayrıca çeşitli yarışma, çekiliş ve kura gibi bir kısım etkinlikler de yapılmaktadır. Örneğin büyük kentlerdeki Kars, Ardahan ve Iğdır eksenli kulüpler, dernekler veya vakıflar eşliğinde tahakkuk eden kimi kaz gecelerinde hediye esaslı birtakım yarışmaların, çekilişlerin ve kuraların gündeme gelmesini insanlardaki heyecan duygusunu artıran ve böylelikle insanlardaki eğlenme olgusunu had safhalara çıkaran bir düzlemde değerlendirmek lazımdır. Bu gibi aktivitelerde kaşar, bal ve kaz eti gibi bazı yöresel hediyelerin katılımcılar içerisindeki talihlilere takdimleri folklorun “maddî” ve “manevî” olmak üzere çift yönlü eğlendirme işlevini ortaya koymaktadır. Söz konusu etkinlikler kanalıyla, kaz gecelerine olan rağbetin en üst seviyelere çıkarılması ve böylece salonların dolması sağlanmaktadır.

Kaz gecelerinde “yöre” merkezli halk oyunlarına da yer ayrıldığını dile getirmekte fayda vardır. Bilindiği üzere halk oyunları, belli bir sosyal ve toplumsal çevreye aitliği esas alan folklorik malzemeler olarak grup psikolojisini açığa çıkarma noktasındaki mühim mihenk taşları arasındadır. Bir toplumun kültürel değerleri içerisinde yer alan halk oyunları, o toplumun var oluşundan bugüne kadar geçirdiği evreleri hem müzik hem de hareket bağlamında ele alan önemli kültürel miraslardandır (Kılıç ve Şimşek, 2024: 600). Örneğin Kars, Ardahan ve Iğdır mihraklı dernek, vakıf veya kulüp faaliyetleri kapsamında organize edilen kaz gecelerinde Kafkas gösterilerinin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Kafkas halk dansları, eğlence hedefli bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, seyirciler için ayrı bir görsel şölen mahiyetindedir. Zira Kafkas oyunları, akrobatik performansları içine alan bir atmosferde cereyan etmektedir. Kafkas halk oyunlarının, seyircileri tarafından rağbet gören bir cazibesi de vardır. Nitekim Kafkas danslarını icra eden oyuncular, fiziksel yeteneklerini en üst seviyede sergilemektedirler. Çünkü Kafkas danslarında “kolektif” ve “ferdî” hareketler iç içe geçmiştir. Hızlı bir şekilde icra edilen bu halk dansları, hiç şüphesiz kaz gecelerine katılan konuklar için özel bir seyir zevki doğurmaktadır. Yine kaz geceleri itibarıyla aşıklık geleneğinden birtakım kesitlerin sunulduğunu da belirtmek

gereklidir. Bilhassa İstanbul, Ankara, İzmir ve Bursa başta olmak üzere kimi büyükşehirlerdeki Kars, Ardahan ve Iğdır merkezli dernekleşme, vakıflaşma ve kulüpleşme faaliyetleri çerçevesinde organize edilen bazı kaz gecelerine bu yörelere ait başlıca âşıkların davet edilmesi, bahsedilen durumun bir özetidir. Kaz gecelerine katılan âşıklar aracılığıyla, misafirlere çok ayrı bir görsel-işitsel şölen takdiminde bulunmaktadır. Bu vesileyle de misafirlerin uzun sürelerdir görmedikleri ve deneyimlemedikleri âşık icraları salon ortamındaki kısa sunumlarına rağmen büyük ilgilere nail olmaktadır. Kaz gecelerinde sahne alan âşıkların anlatım tutumları ve edaları, aynı yörelere ait insanların coşkulu tepkileriyle karşılık bulmaktadır. İlgili durumdan hareketle bir folklor olayı yaşanmakta ve “anlatıcı, söyleyici veya icracı” ile “dinleyici, seyredici veya izleyici” arasında coşkun ve etkili birer iletişim ve etkileşim ağı kurulmaktadır.

Kaz gecelerindeki Kafkas gösterilerini ve âşıklık icralarını esasen bağlam merkezli halkbilimi kuramlarından bir diğeri olan performans teoriyle de izah etmek mümkündür. Performans teoriye göre folklor, “bir olay mahiyetinde canlı bir icra veya yapılan ve gerçekleşen bir süreç” olarak algılanmaktadır. Performans teorisinin en temel ögesi olan “performans”; “folklorun gerçekleştirilişi veya icrası anlamıyla artistik veya sanatsal bir eylem” ve “performansın icracısı, sanatın formu, dinleyici veya izleyiciyle birlikte icranın gerçekleştiği çevre bütünü olarak artistik veya sanatsal bir olay” pozisyonundadır (Çobanoğlu, 2019: 298-299). Örneğin “hikâyecî (âşık) tarafından jestler, yüz hareketleri, mimikler ve taklitler gibi dramatik araçların kullanılması” ve “dinleyicilerin gülme, uzlaşma ve bir hikâyenin bir bölümünde hareket ederek, dans ederek veya şarkı söyleyerek hikâyeciyi (âşığı) cesaretlendirme veyahut eleştirme gibi diğer cevap tarzlarıyla icraya katılmaları” (Bascom, 1954: 334) gibi başlıca hususlar kaz gecelerindeki âşıklık geleneği icralarında belirebilmektedir. Aynı hususların benzerlerine kaz gecelerinde sergilenen Kafkas oyunlarında da rastlanılabilmektedir. Nitekim “insanların kendi kendilerine folklor kategorilerinin farkına varmaları” ve “insanların folklor kategorilerine karşı tutumları” (Bascom, 1954: 334) gibi birtakım hususlara kaz gecelerindeki Kafkas gösterilerinde de şahit olunabilmektedir. Âşık icraları ve Kafkas gösterileri aracılığıyla insanların anlatıcılara (âşıklara) veya oyunculara (Kafkas dansçıları) karşı verdikleri tepkiler, ortaya konulan performansın boyutunu gözler önüne sermektedir. Bu durum ise sosyal yapıya dair konuları ve sosyal etkileşimin ölçüsüne ilişkin ahvali içeren “sosyal bağlam” olgusuyla açıklanmaktadır. Sosyal bağlam kendi içinde “sosyal zemin” (social base), “bireysel bağlam” (individuals context) ve “durumsal bağlam” (situational context) olarak

sıralanmaktadır. Sosyal zeminde, folklor, bir grup veya kolektiflik içinde sunulmaktadır. Bireysel bağlamda, folklor, sosyal gruplar ve sosyal hayatın oluşturduğu bağlamlarda birey tarafından kullanılmaktadır. Durumsal bağlamda ise folklorik olayların yapısı, fizikî çevre de dâhil katılanların kimlikleri ve rolleriyle sayısız durumsal faktörlerin ürünüdür (Çobanoğlu, 2019: 339). Kaz geceleri istikametinde cereyan eden âşık icralarında ve Kafkas gösterilerinde bahse konu öğelerin hemen hemen hepsi tecrübe edilebilmektedir. Kafkas halk oyunlarını “kolektif birer çabanın mahsulü” olarak sosyal zemine, âşık icralarını “folklorun ferdî kullanımı” olarak bireysel bağlama, “kaz gecelerine katılanların yöresel kimliklerini” ise durumsal bağlama yormak gerekir. Bütün bu unsurları, kaz gecelerine ait eğlence işlevinin “kültürel formları tanıma, tanıtmaya, anlama, anlatma, anlamlandırma ve aktarma” maksadı doğrultusunda yorumlamak gerekir.

3.2. Kaz Gecelerinin Değerlere, Toplum Kurallarına ve Törelere Destek Verme İşlevi

Değerler sistemini doğrulamak ve doğrulatmak, toplumsal kuralları hatırlamak ve hatırlatmak, törelere anlatmak ve nakletmek gibi birtakım işlevler şüphesiz folklorun en temel özelliklerini aksettirmektedir. Bu durum, kültürün onaylanması babında, ritüelleri gözlemleyenlerin ve uygulayanların ritüellerinin ve kurumlarının teyidini içermektedir (Bascom, 1954: 344). Dolayısıyla kültürün takdiminde sosyokültürel ve sosyoekonomik müesseseleri gerçekleştirenlerin ve gözlemleyenlerin haklı çıkarılması büyük bir önem arz etmektedir. Kaz geceleri folklorun değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme işlevini yerine getiren bir arka plan teşkil etmektedir. Ortaklaşa bir faaliyet sahasını içine alan kaz gecelerinde toplu amaçlara hizmet edilmektedir. Müşterek birikimler etrafında toplanan bütün paydaşlar birlikte hareket etmektedir. Nitekim “kaz gecesi” olgusu, toplum veya topluluk yaşamı itibarıyla aynı yörelere mahsus insanları, ilgili yörelerin dışında da bir araya getiren, aynı yöre insanlarına beraber hareket etmenin kurallarını yeniden öğreten, geçmişle bağ kuran, bugünü yaşatan ve geleceği planlayan değerleri, kuralları ve törelere desteklemektedir. Aynı yöre insanlarını belli bir çatı altında derleyen ve toplayan nitelikteki kaz gecesi olgusu, bütün bu faktörlerin uygulayıcısı ve uygulatıcısı konumundadır. Zira kaz gecesi, bir bakıma “halk yaşamı” şeklinde lanse edilen alanın da tamamlayıcılarından biridir. Kaz gecelerinde halk yaşamına dair birçok unsuru görmek mümkündür. Bilindiği üzere halk yaşamı, “halk eğlenceleri” adıyla anılan bir çevreye de temas etmektedir. Kültürdeki sözlü, ruhsal ve maddesel bakış açılarının tamamı “halk yaşamı” (folklife) olarak isimlendirilmektedir (Yoder, 2019: 27). Kaz geceleri bilhassa bölgesel,

yöresel ve yerel dinamikleri harekete geçiren halk eğlenceleri olarak halk hayatının tam da göbeğine tekabül etmektedir. Aynı bölgeye ve yöreye özgü halk kültürü; tarihî, coğrafi, sosyal, toplumsal ve kültürel etkileşimler kapsamında meydana gelen bir geleneksel içerikler bütünüdür. Kaz geceleri, bu geleneksel içeriklerin genel bir toplamıdır. Kaz gecelerinde gelenek kültürü yaşatılmakla beraber değerlere, toplumsal kurumlara ve törelere doğrudan veya dolaylı biçimlerde arka çıkılmaktadır. Bunlar ise “yardımlaşma ve dayanışma” ile “birlik ve beraberlik” faktörleri olarak dikkat çekmektedir.

Tavır ve davranış örüntüleri açısından bakıldığında, kaz gecelerine katılan insanların en çok önemsedikleri toplumsal kurumlardan birisi, hiç şüphesiz yardımlaşma ve dayanışma etkinlikleridir. Bilhassa kaz gecelerinin gerçekleştiği mekânlar itibarıyla belirli yardımlaşma ve dayanışma çağrılarının yapıldığını ifade etmekte yarar vardır. Öncelikle aynı yöreye mensup olan insanlar tarafından kurulan kulüp, dernek veya vakıf türünden oluşumlar için toplanan bazı yardımlar kaz gecelerinin yardımlaşma ve dayanışma vasıflarını esaslı şekillerde ortaya koyan maddî silsilenin en mühim göstergeleri arasında yer almaktadır. Zira bu yardımlar sayesinde yerel veya yöresel temelli vakıf, dernek veya kulüp oluşumlarının ayakta kalmaları sağlanabilmektedir. Söz konusu yardımların birer sonucu niteliğinde, “kaz geceleri” başta olmak üzere, daha birçok değişik bölgesel, yerel veya yöresel merkezli faaliyetin hayata geçirilmesine destek verildiğini de dile getirmek gerekir. Bu durumun yanı sıra, özellikle aynı yöreye özgü olan dar gelirli ailelerin kaz geceleri vasıtasıyla desteklendikleri bilinmektedir. Memleketleri içinde veya dışında ikamet eden dar gelirli aileler, kaz gecelerinin yardımlaşma ve dayanışma amaçlarına hizmet eden ortamından istifade ettirilebilmektedirler. Ayrıca aynı yöreye mahsus öğrencilerin de bu ortamdan yararlanabildiklerinin altını çizmek lazımdır. Çünkü kaz gecelerinde, ekseriyetle aynı yörenin bürokrasi kesiminden ve varlıklı isimlerinden elde edilen burs destekleri, öğrencilerin maddî gereksinimlerini giderme noktasında çok önemli bir avantaj doğurmaktadır. Yine kaz gecelerinin etkili atmosferi itibarıyla, yerel ölçekli yardımlaşma ve dayanışma mekanizmalarının yanında ulusal ölçekli yardımlaşma ve dayanışma mekanizmaları da geliştirilebilmektedir. Bu mekanizmalar, genellikle doğal afetlerin yaşandığı bölgelere istinaden öne çıkarılmaktadır. Doğal afetleri birebir yaşayan ve derinden hisseden kimi bölge insanları için yardımlaşma ve dayanışma organizasyonları çok büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Sel, fırtına, deprem ve kuraklık gibi başlıca doğal afetlerde toplumun ayakta kalabilmesi ve yaralarını sararak maddî ve manevî anlamda

yeniden toparlanabilmesi yerel ve ulusal ölçeklerdeki yardımlaşma ve dayanışma aktiviteleriyle mümkündür (Bunsuz, 2024: 751). Kaz gecelerinde sadece yerel dayanışmaya sıkışıp kalınmamakla beraber, ulusal yardımlaşmaya katkı sunulma hedefi de mevcuttur. Bu hususun canlı örneklerine 2011, 2020 ve 2023 yıllarında Kars, Ardahan ve Iğdır merkezli dernekler, vakıflar veya kulüpler kanalıyla düzenlenen kaz gecelerindeki yardım çağrıları istikametinde rastlandığını belirtmekte fayda vardır. Nitekim 2011 yılındaki Van merkezli, 2020 yılındaki Elazığ merkezli ve 2023 yılındaki Kahramanmaraş merkezli depremler sebebiyle, aynı yıllarda tertiplenen kaz gecelerinde toplanan bağışların deprem bölgelerine gönderilmek üzere gerekli hesaplara yatırıldığı görülmüştür. Kaz gecelerindeki yardımlaşma çabaları folklorun değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme işlevinin birer dökümü niteliğindedir. Sonuç olarak, kaz geceleri bünyesinde cereyan eden yardımlaşma ve dayanışma kurumlarının; sosyal değerleri, toplumsal kuralları ve töreleri insanlara bir şekilde hatırlattığının vurgulanması gerekmektedir.

Tutum ve alışkanlık silsileleri bakımından ele alındığında, kaz gecelerine katılan insanların en fazla dikkat ettikleri toplumsal kurumlardan biri de şüphesiz birlik ve beraberlik faaliyetleridir. Kaz gecelerinin hayata geçirildiği sosyokültürel ve sosyoekonomik ortamlar vasıtasıyla belli konulardaki birlik ve beraberlik faktörlerine sıkça atıf yapıldığının altını çizmek lazımdır. Bu kapsamdaki birlik ve beraberlik mesajlarının öncelikle aynı yöreye ait farklı etnik gruplara hitaben beyan edildiğini dile getirmek gereklidir. Örneğin Kars, Ardahan ve Iğdır illeri Türk soylu ve Türk kültürlü birçok halkın bir arada yaşadığı dikkat çekici merkezler içerisindedir. Dolayısıyla Kars, Ardahan ve Iğdır eksenli dernekler, vakıflar veya kulüpler aracılığıyla gerçekleşen kaz gecelerinde farklı etnik yapıların birliğine, beraberliğine ve bütünlüğüne doğrudan veya dolaylı vurguların yapıldığı bilinmektedir. Bu şekilde, Türk soylu ve Türk kültürlü halkların beraberce ve barış içinde yaşadığı Kars, Ardahan ve Iğdır yörelerinin zengin kültür hazinesi de ön plana çıkarılmaktadır. Ayrıca bu yörelere “hemşehri”, “hemşehrilik” veya “hemşehricilik” duygularıyla bağlanan insanların birlik, beraberlik ve bütünlük içinde yaşamalarının ve ayrışmamalarının hayatî bir önem taşıdığı belirtilmektedir. Söz konusu düşünceler, özellikle âşık icraları vasıtasıyla aktarılmaktadır. Bu minvalde, âşıklar, aynı memlekete mensup olan insanlar için birer tutkal görevi üstlenmektedir. Yine kaz gecelerinde, yöresel birlik ve beraberlik mesajlarının yanı sıra ulusal birliğe ve beraberliğe dair bir kısım vurgular da yapılmaktadır. Bilindiği gibi yerel kültür, millî kültürü doğuran parçalardan yalnızca biridir. Bu doğrultuda

yerel kültürün sergilendiği bir ortamda millî kültür bütünlüğüne katkı sunulması kaçınılmaz bir durumdur. Millî birliğin ve beraberliğin ifadesi ise daha ziyade Kafkas gösterileri ve âşık icraları temelinde ortaya konulmaktadır. Örneğin kaz gecelerindeki Kafkas gösterileri sırasında Türk bayrağının açılması, bu yöndeki millî birlik ve beraberlik işlevinin sembolik bir tezahürüdür. Aynı yöndeki âşıklık icralarında da âşıkların millî birlik ve beraberlik duygularını depreştiren şiirler söylemeleri kaz gecelerinin folkloru ait değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme işlevini yansıtmaktadır. Buna mukabil, kaz gecelerinde folklorun önemli kolları içinde yer eden “halk oyunları” ve “âşıklık geleneği” pratiklerinden hareketle, yerelden ulusala doğru bir yönelişe şahit olunabilmektedir. Yine birer “kültürlenme ortamı” olan kaz geceleri ekseninde, dinî değerlere değinildiği de gözlemlenebilmektedir. Toplumsal zeminin en önde gelen kabullerine dâhil edilen dinî değerler, dinî duyguların canlı tutulması ve bu noktada belli bir birliğin, beraberliğin ve bütünlüğün inşa edilmesi bakımlarından oldukça mühim bir konuma sahiptirler. Kaz gecelerinde dinî değerlerin özellikle âşıklık icraları vasıtasıyla beyan edildiği açık ve net olarak görülmektedir. Bu hususta âşıklar, bilhassa mezhepsel nedenlere dayalı ayrışmaları engellemek maksadıyla şiirlerinde dinî birlik ve beraberlik söylemlerine sıklıkla yer açabilmektedirler. Dahası âşıklar, dinsel ayrışma potansiyelini engelleyen ve örten ifadeleri çokça dile getirmektedirler. “Ortaya çıkış yeri, eski yurt Orta Asya olan, Türk milletinin IV. yüzyıldan başlayan ve XIV. yüzyıla kadar fasılalarla devam eden göç macerasında Türk nüfuz ve nüfusunun bulunduğu yerlere taşınan âşıklık geleneği”ne (Özarlan, 2022: 165) kaz gecelerindeki millî ve dinî birliği, beraberliği ve bütünlüğü sağlamak amacıyla yer verilmesi bu manada önemlidir. Bütün bu faktörleri, kaz gecelerinin değerler sistemine, toplumsal kurumlara ve töresel yaşama destek verme işlevinin “kültürel formları tanıma, tanıtmaya, anlama, anlatma, anlamlandırma ve aktarma” hedefi çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

3.3. Kaz Gecelerinin Eğitim veya Kültürü Gelecek Kuşaklara Aktarma İşlevi

Eğitim farkındalığının artırılması ve kültürel sürekliliğin sağlanması gibi bir kısım işlevler, kuşkusuz folklorun en esaslı vasıflarını ortaya koymaktadır. Bu durum, eğitimin ve kültürün şifahi bir düzlemde pratiğe dökülme sürecinin bir tezahürüdür. Pedagojik bir araç olarak folklorun birçok şeklinin önemi, dünyanın pek çok bölümünde belgelenmiştir (Bascom, 1954: 345). Kaz gecelerindeki bu yönlü belli başlı uygulamalar da ortak amaçlarla bir çatı altında toplanan aynı yöre insanlarının dünya

görüşleri, bakış açıları ve değer yargıları hakkında bazı bilgiler vermektedir. İlgili öğelerin yaratılmaları, yaşatılmaları ve desteklenmeleri kuşaklar arası aktarımlar yönünden oldukça mühimdir. Dolayısıyla kaz gecelerinin yerel veya yöresel mihraklı dernek, vakıf veya kulüp yöneticileri eliyle eğitime ve kültüre destek verme potansiyelleri de bulunmaktadır. Bahsi geçen potansiyeller arasında, yöresel merkezli kitap okuma kampanyalarını yürütmek, kaz gecelerinin ortaya çıkış noktalarını teşkil eden yörelerdeki köy okullarının tadilatını üstlenmek ve bu okullarda kütüphaneler kurmak, yereldeki öğrencilere kırtasiye yardımında bulunmak ve burs imkânı sağlamak, lokal çevredeki çocuk ve genç grupları için kitap okuma etkinlikleri düzenlemek gibi toplum nezdinde beğeniyle karşılanacak, destek bulacak ve sosyal bağları güçlendirecek birçok önemli faaliyet alanı mevcuttur. İlgili faaliyet alanları, tabii olarak kaz gecelerindeki teşvikler sayesinde “sosyal sorumluluk projeleri” adı altında meydana getirilmektedir. Yapısal yönden bakıldığında, kaz geceleri siyasîlerin, bürokratların, sivil toplum kuruluşları temsilcilerinin ve kulüp, dernek veya vakıf yöneticilerinin konuşmalarıyla başlamaktadır. Yani kaz gecelerinde belli bir hiyerarşik düzen gözetilmektedir. Bahse konu hiyerarşiye dayanan bir zemin dâhilinde, konuşmacıların eğitim ve kültür konularına sıkça eğildiklerinin belirtilmesinde fayda vardır. Eğitimi ve kültürü yerel veya yöresel ölçeklerde dinamik kılma çabasına dönük olarak, üst düzey görevlere sahip olan konuşmacıların her zaman için olumlu etkileri vardır. Ayrıca bu konuşmacıların eğitime ve kültüre maddî destek sağlama güçleri de bulunmaktadır. Bu bakımdan kaz geceleri belli katılımcıların ön ayak olduğu kadarıyla bölgesel, yöresel veya yerel eksenli okuma yazma etkinliklerinin tamamlayıcıları arasındadır. Çünkü bu tür toplanma etkinliklerinde, eğitimin desteklenmesine ve okuma-yazma kültürünün daha geniş kitlelerce kazanılmasına olanak tanınmaktadır (Bunsuz, 2024: 756). Dolayısıyla aynı yöre insanlarına okuma-yazma alışkanlığı kazandırma amacı da güden kaz geceleri, bu noktadaki belirleyicilik ve yönlendiricilik özelliklerini gündemine alabilmektedir.

Kaz geceleri kültürel değerlerin nesilden nesile iletilmeleri bağlamında da çok mühim bir konum işgal etmektedir. Zira kaz geceleri itibarıyla aynı bölgeye veya yöreye mensup insanların “hemşehrilik” bağları kuvvetlendirilmekle beraber, memleketinin kültür hazinesine uzak düşen hemşehrilerin, bu kültür hazinesini yeniden deneyimleme süreçleri temin edilmektedir. Bilhassa yaşlı kesimler için “geleneğin yeniden keşfi” olarak da tanımlanabilecek malum süreçler, kültürüne yabancı kalan genç nesillerin ilgili konudaki farkındalıklarını artırıcı bir ortam yaratmaktadır. Bu sayede

gençler, yalnızca yaşlıların kültürü “anlatarak aktarma” sınırlarından sıyrılıp; kültürü “yaşayarak tecrübe etme” imkânına kavuşabilmektedirler. Kültürün kuşaklararasılık bağlamındaki aktarımı ise umumiyetle kaz gecelerine davet edilen âşıklar yoluyla mümkün olabilmektedir. Nitekim âşıklarca söylenen kafiyeli sözler arasında çocuklar, gençler ve yaşlılar olmak üzere toplumun hemen hemen her kesimi nasibini alabilmektedir. Bu kapsamda, kaz gecelerindeki âşık icralarının günlük yaşam sürecini düzene sokma maksadına hizmet vermek gibi başlıca hususiyetleri mevcuttur. Söz konusu performanslar, hiç kuşkusuz “toplumda canlandırıcı, geleneklerin devamını sağlayıcı, inançları tazeleyici ve bu yolla değer yargılarının, törelerin köklenmesine yardım ederek toplumun canlı bir biçimde ayakta kalmasını sağlayıcı” (Çobanoğlu, 2000: 57) görevler üstlenmektedir. Bu minvalde, âşık icraları aracılığıyla aynı çevre insanlarına bir bakıma fiilî bir pedagojik formasyon ortamı da sunulmaktadır. Bahsi geçen düzlemde, benzer kültürü paylaşan insanların genel kabulleri âşıklık geleneği doğrultusunda açık ve net olarak yansıtılabilmektedir. “Sosyokültürel anlamda, bir topluluğun veya toplumsal kimliğin devamını sağlayan, insanları bir arada tutan ve adına ‘kültür’ denilen devasa mekanizma içinde kabul gören inançlar, uygulanan pratikler, belli bir örnek üzerine kalıplaşmış davranışlar” (Günay, 1995: 2); kaz gecelerindeki âşık icralarında rahatlıkla aksettirilebilmektedir. Kaz gecelerindeki “günün anlam ve önemi” üzerine yapılan konuşmalarda da aynı hususların vurgulandığını gözlemlemek mümkündür. Çünkü konuşmacılardan öncelikle sosyal normlara atıfta bulunmaları beklenmektedir. Bilindiği üzere sosyal normlar, gündelik yaşam sahasını düzene sokan bir dizi örüntüyü işaret etmektedir. Örf, âdet, teamül, anane, gelenek, görenek, töre ve moda (Örnek, 2016: 173) olarak sıralanan bu sosyal normlar kaz gecelerine katılım sağlayan insanlara hatırlatılmakla birlikte, hiç şüphesiz folklorun eğitim veya kültürü gelecek kuşaklara aktarma işlevine de çok önemli birer katkı sunmaktadır.

3.4. Kaz Gecelerinin Kişisel ve Toplumsal Baskılardan Kaçıp Kurtulma Mekanizması Oluşturma İşlevi

Kişisel sıkıntıların dindirilmesi ve toplumsal baskıların azaltılması gibi bazı işlevler, hiç kuşkusuz folklorun en aslî vasıflarını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, sosyal ve toplumsal baskı mekanizmalarına karşı duran bir altyapının meydana gelmesi yönünden oldukça dikkat çekicidir. Folklorun bazı şekilleri, sosyal baskı uygulanması ve sosyal kontrol çalışması bakımlarından büyük bir önem arz etmektedir (Bascom, 1954: 346). Bir “kültür yüzüylü” olarak tarif edilen “21. yüzyıl”ın “modern” insanı, gündelik yaşamın sıkıntılarından, yoğunluğundan, yorgunluğundan ve baskılarından

kaçıp rahatlatmak amacıyla bir kısım sosyal etkinliklere katılmayı denemektedir. Kaz geceleri ilgili sosyal ortamlardan birisidir. Zira sosyokültürel ve sosyoekonomik maksatlarla tertip edilen kaz gecelerinin öncelikle birer “sosyalleşme aracı” olarak insanlara sağladıkları eğlenme olanağı, insanları kişisel ve toplumsal baskı sınırlarından sıyrarak bir niteliğe sahiptir. Nitekim kaz gecelerinde halk oyunlarına (Kafkas halk dansları, halay ve bar) katılmak, aşık icralarına eşlik etmek, aynı masa etrafındaki sohbetlere katkı sunmak, jestlerle ve mimiklerle içinde bulunulan ortamı onaylamak, sosyalleşmenin tadını çıkarmak, katılımcı topluluğun sevincine ve hüznüne ortak olmak, halk mutfağını tecrübe etmek ve benzeri pratiklere sıklıkla rastlanabilmektedir. Sayılan bu maddeler, kaz gecelerini folklorun kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma mekanizması oluşturma işlevine uygun bir hale getirmektedir. Çünkü kaz gecelerinin katılımcıları salon, sahne veya stüdyo mekânlarında ilgili davranışları özgürce sergileyebilmektedirler. Bu davranışların neredeyse hepsi kendi ortamında gayet doğal karşılanabilmektedir. Kaz gecelerinin vuku bulduğu ortamlar itibarıyla kişisel ve toplumsal baskı mekanizmalarından kaçıp kurtulma eğilimindeki insanların belli bir gruba ait olma istekleri de mühim bir rol oynamaktadır. Belli bir gruba aitlik, şüphesiz insanları mutlu hissettiren ve insanlara “birey” sıfatı yükleyen bir özelliktir. Kaz gecelerinin eğlenceli atmosferinde, insanlar aynı bölgelere ve yörelere ait olmanın duygusunu yerel ekseni dernek, vakıf veya kulüp etkinlikleri kanalıyla derinden hissedebilmektedirler. Bu vesileyle kaz geceleri, insan hafızasını eskilere götüren bir derinliğe de sahiptir. Söz konusu etkinliklerin huzur ve mutluluk aşılavıcı heyecanı ile beraber, insanlar eski yaşamışlıkları yeniden anımsama eğilimi göstermektedir. Bu durum ise bireysel ve toplumsal bellekleri canlandıran vasıfların ortaya konulmasını sağlamaktadır.

Bilindiği gibi insan belleği, bir “veri taşıyıcısı” olarak, kültürel unsurların yaşatılmalarında çok önemli bir konuma sahiptir. Kültürel unsurlar, insan hafızasının ortak mirasını tayin etmektedir. Ortak bir geçmişe ilişkin olarak, zihinlerinde ortak hatıraları da barındıran topluluklarda “toplumsal bellek” ve “kültürel bellek” belirginleşmektedir (Turan, 2008: 101). Toplumsal bellek, grup üyeliğinin bir delilidir. Bu bellek çizgisi, insanda topluluk psikolojisiyle hareket etme isteği doğurmaktadır. Aynı zamanda toplumsal bellek, somut bir kimliği işaret etmektedir (Assmann, 2001: 43). Kültürel bellek ise geçmişin belirli noktalarına eğilmektedir. Bu yüzden, geçmiş, kültürel bellekte olduğu gibi kalmaz. Geçmiş, daha çok kültürel belleğin dayandığı simgesel figürlerde yoğunlaşır (Assmann, 2001: 55). Kültürel belleğin ilk örgütlenme alanlarından birisi olarak “eğlence ortamları”

gösterilebilmektedir. Kaz geceleri, günlük yaşamın sıkıntılarını ve sorunlarını derinden hisseden insanlara bir eğlence ortamını deneyimleme ve bir mekânın büyüyle sosyalleşme olanağı sunmaktadır. Nitekim kaz gecelerinin insanlardaki “bir gruba ait olma” hissiyatını tetiklediklerinin dile getirilmesinde yarar vardır. İnsanlar, kaz gecelerinin verdiği imkânlar ölçüsünce, bir nebze de olsa rahatlama ve nefes alma imkânına kavuşabilmektedirler. İlgili bağlamda, bir bakıma insanların “grup psikolojisiyle hareket etme” istekleri de kaz geceleriyle açığa vurulmaktadır. Sosyal bir varlık olarak insanın, bu gibi eğlence ve ziyafet ortamlarıyla çok büyük bir moral kazandığının altını çizmekte yarar vardır. Zira kaz gecelerindeki yerel faaliyetlerin hemen hemen her aşamasında insanların geçmişteki olumlu tecrübelerini bulmak mümkündür. Kaz geceleri, aynı yöre insanlarına dair kültür belleğinin birer dökümü niteliğindedir. Bu husus ise kaz gecelerinin, folkloru ait toplumsal ve kişisel baskılardan kaçıp kurtulma mekanizması oluşturma işleviyle tam bir uyumluluk sergilemektedir. Esasen folklorun toplumsal ve kişisel baskılardan kaçıp kurtulma işlevini, çok açık olmadığı gerekçesiyle, “işlevsel kuramın psikanalist kuramla birleştiği” bir madde kabul etmek de gerekir. Aslında toplumsal çevrede hoş karşılanmayan, ötelenen ve yasaklama noktasına getirilen bazı sözlerin, fikirlerin ve eylemlerin halk edebiyatı mahsullerinde dışa vurulması olarak da açıklanabilen bu işleve; kaz gecelerinin bölgesel, yöresel veya yerel atmosferi dâhilinde ifade bulan halk edebiyatı yaratmaları açısından ele alındığında, daha çok âşıklar vasıtasıyla bilhassa siyaset kurumunun üstü kapalı eleştirisine dönük bir perspektiften bakmak daha doğru bir yaklaşımdır.¹ Bunun dışında toplumun kabul etmediği söz, fikir, düşünce, eylem veya davranış nevinden faktörlerin kaz gecelerinde sunulan âşıklık geleneği verimlerinde yer almasını beklemek çok da olanaklı bir durum değildir. Ancak siyaset kurumunun eleştirisini, kaz gecelerine sirayet eden bazı halk edebiyatı ürünlerinde kısmen de olsa hafif dokundurmalı bir biçimde görmek olanaklı bir durumdur. Bu yüzden kaz geceleri itibarıyla âşık şiirine yansıyan kimi verimlerde ilgili eleştirilerin yer alması “halk

¹ Bu yaklaşımı, esasen folklorun beşinci işlevi olan “protesto işlevi” dâhilinde de değerlendirmek mümkündür. Bilindiği gibi, İlhan Başgöz tarafından öne sürülen folklorun protesto işlevi, William Bascom’un sistemleştirdiği işlevsel halkbilimi kuramını genişletme misyonu üstlenmektedir. Ancak duruma kaz geceleri açısından bakıldığında, folklorun protesto işlevine dair doğrudan herhangi bir tespit yapılamadığını belirtmek gerekmektedir. Yine de kaz gecelerinin, folklorun beşinci işlevi olan protesto işlevi bağlamında yeniden birer tetkik ve tahlil aşamasından geçirilmeleri elzemdir. Konuyla ilgili olarak bakınız. Başgöz, İlhan (1996), “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”, Ed. Özkul Çobanoğlu ve Metin Özarslan, *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Ankara: Feryal Matbaası.

yaratmalarının folklor a ait kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma işlevi”ni ifa etmektedir (Ekici, 2007: 84).

Sonuç

Eğlence ortamlarına duyulan ilgi, bu ortamların geçmişten bugüne kadarki tarihsel süreci dikkate alındığında artarak devam etmiştir. Zira eğlence ortamları maddî ve manevî kültür unsurlarının kesişim yerleridir. Eğlence ortamlarında sadece ilgili ortamların düzenleyicileri ile sınırlı kalınmamaktadır. Eğlence ortamlarının “konuk” sıfatlı katılımcıları bu anlamda ayrı birer yere, değere ve öneme sahiptir. Çünkü eğlence ortamlarına konuk olarak davet edilen katılımcı kitleler, söz konusu ortamların yaratılması ve yaşatılması bağlamındaki en temel öğeleri meydana getirmektedirler. Kaz geceleri de bu cümleden eğlence ortamları olarak kendi katılımcılarının akabindeki belli başlı işlevsel özelliklerin ortaya konulduğu birer zemin teşkil etmektedir. Nitekim kaz geceleri, bilhassa yerel veya yöresel maksatlı bir kısım etkinliklerin sahne, salon ve stüdyo ortamlarına aktarıldığı geleneksel birtakım uygulamaları içermektedir. Kaz geceleri, aynı bölge ve yöre insanların katılımıyla var yürütülmektedir. Ana bileşenleri “hemşehri”, “hemşehrilik” veya “hemşehricilik” biçimlerinde sıralanabilecek olan kaz gecelerinin atmosferinde aynı kültürel çevreye özgü insanların maddî ve manevî birçok ihtiyacı karşılanabilmektedir. Bu ihtiyaçları ise ana hedefi “eğlendirme” olan kaz gecelerinin, esasen aynı geleneklere mahsus insanların kalkındırılmasına dönük bir istikamette değerlendirmek lazımdır. Bünyelerinde sosyokültürel ve sosyoekonomik birer altyapı barındıran kaz geceleri, eğlencenin öne çıkarılmasının yanı sıra, sosyal sorumluluk projelerinin inşa edilmesine, kültürel belleğin canlı tutulmasına, toplumsal hafızanın etkin kılınmasına, sosyalleşmenin tesis edilmesine, toplumsallaşmanın temin edilmesine, yardımlaşmanın zihinlere işlenmesine, dayanışmanın duygulara tercüman olmasına, belli bir topluluğa aitlik gereksiniminin giderilmesine; kısaca geleneksel değerler sisteminin işlevsel bir temelde karşılık bulmasına hizmet etmek üzere yapılan bir dizi organizasyonun tezahürleridir. Özellikle büyük kentlerde ikamet eden 21. yüzyılın modern insanını kendi geleneksel değerleriyle buluşturan ve yüzleştiren kaz geceleri bölgesel, yöresel veya yerel eksenli olarak teşekkül ve tekâmül eden halk mutfağından halk inançlarına, halk inançlarından halk oyunlarına, halk oyunlarından âşıklık icralarına dek birçok faktörün birleşim alanlarıdır. Bunlara ek olarak kaz gecelerinin Türkiye’deki belli bir coğrafi çevreden hareketle Türk kültür ve medeniyet sahasının kültürel köklerini ve kodlarını yansıtan bir tarafı da bulunmaktadır. Bahsedilen taraf ise kazın Türk mitolojisine dayanan

kozmozgonik tasavvurlardaki konumundan ileri gelmektedir. Bu konumu, Türk kültür dairesinde kaza yüklenen kutsallığın kolektif bilinçteki dışa vurumu olarak yorumlamak lazımdır. İlgili çerçevede, kazın figüratif değeri kentsel imge araştırmalarına model oluşturmaktadır.

Bu çalışmada kaz geceleri folklorun dört işlevini de yerine getiren başlıca bulgular minvalinde, belli bir tetkik ve analiz işlemine tabi tutulmuştur. Bahse konu işlemin bir sonucu olarak, kaz gecelerinin halkbilimi veya folklor disiplini perspektifinden incelendiğini belirtmek gereklidir. Dolayısıyla kaz geceleri bir kısım tespit, tasvir, tasnif ve tahlil sürecinden geçirilmeye çalışılmıştır. Sosyokültürel ve sosyoekonomik ortamları doğuran kaz gecelerindeki faaliyet alanlarının “işlevselcilik” veya “işlevsel kuram” olarak da nitelendirilen “işlevsel halkbilimi kuramı” ekseninde ele alındığının ifade edilmesinde yarar vardır. Bu doğrultuyu takiben, kaz gecelerinin; halk mutfağı, halk oyunları, âşıklık geleneği ve benzeri unsurları açığa vuran özellikleriyle folklorun hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevini; yardımlaşma, dayanışma, birlik, beraberlik ve benzeri faktörleri ortaya koyan özellikleriyle folklorun değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme işlevini; eğitim farkındalığının artırılması, kültürel sürekliliğin sağlanması, sosyal sorumluluk projelerinin hayata geçirilmesi ve benzeri öğeleri teşhir eden özellikleriyle folklorun eğitim veya kültürü gelecek kuşaklara aktarma işlevini; sosyalleşme, toplumsallaşma, kültürleme, kültürlenme, kültürleşme ve benzeri etmenleri tedarik eden özellikleriyle folklorun kişisel ve toplumsal baskılardan kaçıp kurtulma işlevini gözler önüne serdiğinin dile getirilmesinde fayda vardır. Sonuç itibarıyla, belli başlı yöresel kültür formlarının yeniden hayat bulduğu çok amaçlı işlevsel özellikleri teşekkül ve tekâmül ettiren eğlence ortamlarından biri olarak kaz gecelerinin, “kaz kültürü” olgusunu temellendiren bir düzleme işaret ettiği açık ve net bir biçimde görülmektedir. Şimdiye kadar halkbilimcilerin neredeyse hiç eğilmedikleri bu konu “kaz folkloru”, “kazcılık folkloru” ve “kaz yetiştiriciliği folkloru” şekillerinde adlandırılabilen bir zemini vücuda getirmektedir. Malum konuya dair yapılacak olan yeni çalışmalarla kaz kültürünün derin anlamı açığa çıkarılabilecektir. Zira kaz kültürü, halk hayatını yakından ilgilendiren bir konum işgal etmektedir. Gündelik yaşamdaki mikro ve özerk kültürel yapılar arasında yer alan bu kültür sahasının, kendi etrafındaki geleneksel değerler eşliğinde irdelenmesi elzemdir. Nitekim kaz kültürünü, son zamanlarda “hayvan folkloru” adıyla öne çıkarılan bilimsel çalışmaların ana merkezleri arasına koymak mümkündür. Bir “kültür bilimi” olan halkbilimini ise bahsedilen çalışmaların destekleyicisi minvalinde ele almak gerekmektedir.

Bugünkü kültür bilimi kabullerine göre, genelde halkbiliminin; özelde de Türk halkbiliminin mühim konuları içerisinde gösterilebilecek olan kaz kültürü, işlevsel açıdan daha pek çok araştırmaya ev sahipliği yapabilecek münderecatı bünyesinde barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- ASMANN, Jan (2001), *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama, Politik Kimlik*, Çev. Ayşe TEKİN, Ayrıntı, İstanbul.
- BASCOM, William Russel (1954), “Four Functions of Folklore”, *The Journal of American Folklore*, 67. 266, 333-349.
- BAŞGÖZ, İlhan (1996), “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”, Ed. Özkul ÇOBANOĞLU ve Metin ÖZARSLAN, *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Feryal, Ankara, 1-4.
- BUNSUZ, Halil (2024), “Folklorun Dört İşlevi Bağlamında Futbol Endüstrisi”, *Folklor Akademi Dergisi*, 7. 2, 745-765.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000), “Yapısal ve İşlevsel Bakımdan Geleneksel Bayramlar Bağlamında Nevruz ve Hıdırellez”, *Türkbilgi*, 1, 51-59.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2019), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ, Ankara.
- DİKER, Oğuz ve DENİZ, Taşkın (2017), “Kars Kültürel ve Gastronomik Kimliğinde Kaz”, *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22. 38, 189-204.
- DURKHEIM, Emile (1982), *The Rules of Sociological Method*, The Free, Los Angeles.
- EKİCİ, Metin (2007), “Araştırma Yöntemleri”, Ed. Mehmet Öcal OĞUZ, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker, Ankara, 43-94.
- GİRİTLİOĞLU, İbrahim, OLCAY, Atıncı ve ÖZEKİCİ, Yakup Kemal (2015), “Bir Turizm Çeşitliliği Olarak Festival Etkinliklerinin Sınıflandırılması: Türkiye Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 5. 13, 306-323.
- GÖKA, Erol (2015), *Türklerin Psikolojisi: Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler*, Timaş, Ankara.
- GÜNAY, Umay (1987), “Folklor nedir?”, Ed. Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Sevinç, Ankara, 23-30.
- GÜNAY, Umay (1995), “Ritüeller ve Hıdırellez”, *Millî Folklor*, 26. 4, 2-3.
- KARAASLAN, Ebuzer (2021), “Geleneğin Modern Müdafaası: Bir Modernlik Söylemi Eleştirisi”, *ASBİ Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 21. 3, 883-906.
- KILIÇ, Özlem ve ŞİMŞEK, Esmâ (2024), “Halk Oyunları Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma: Tunceli Yöresi Örneği”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 73, 599-624.

- MALINIWSKI, Bronislaw (1992), *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Çev. Saadet ÖZKAL, Kabalcı, İstanbul.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1944), *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, University of North Carolina, Chapel Hill.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1990), *İnsan ve Kültür: Bir Bilimsel Kültür Kuramı ve Öbür Denemeler*, Çev. Mehmet Fatih GÜMÜŞ, Verso, Ankara.
- NİRÜN, Nihat ve ÖZÖNDER, Cihat (1990), “Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçinde Âdetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler”, Ed. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara: 339-353.
- ÖĞÜT EKER, Gülin (2016), “Modern Hayatın Yeniden Kurgulanan Gelenekleri: Hollanda Queen’s Day Festivali”, *Millî Folklor*, 111, 136-148.
- ÖĞÜT EKER, Gülin (2018), “Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri”, *Millî Folklor*, 120, 170-183.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2016), *Türk Halkbilimi*, BilgeSu, Ankara.
- ÖZARSLAN, Metin (2022), “Erzurum Âşıklık Geleneği ve Âşık Şenlik”, Ed. Salahaddin BEKKİ ve Yeliz SAYGILI SAVAŞ, *Prof. Dr. Ensar Aslan’a Armağan*, Fenomen, Erzurum, 165-172.
- ÖZDEMİR, Nebi (2005), *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*, Akçağ, Ankara.
- ÖZDEMİR, Nebi (2012), *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Hacettepe, Ankara.
- ÖZDEMİR, Nebi (2016), “Kuşaklararasılık ve Kültürel Değişme”, *Çocuk ve Medeniyet*, 4. 7, 125-149.
- SAPIR, Edward (1949), *Language, Culture and Personality*, University of California, Los Angeles.
- TEZEL, Naki (1969), *Türkiye Folklor ve Etnografya Kılavuzu*, Millî Eğitim, Ankara.
- TURAN, Fatma Ahsen (2008), “Anadolu’daki Hıdırellez Kutlamalarına Dair İnanmalar, Ritüeller, Yasaklar ve Yaptırımlar”, *Gazi Türkiyat*, 1. 2, 101-111.
- TYLOR, Edward Burnett (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, John Murray, London.
- YILDIRIM, Dursun (1989), “Sözlü Gelenek Kültürü”, *Millî Folklor*, 1. 1, 6-7.
- YODER, Don (2019), “Halk Yaşamı”, Çev. Ayça YAVUZ, Haz. Mehmet Öcal OĞUZ ve Selcan GÜRÇAYIR TEKE, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Geleneksel, Ankara: 26-32.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI: AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ*

*Grouping of Ornaments on the Late Ottoman Tombstones: Aydın Kuşadası
Adalizade Cemetery Example*

Abdül Halim VAROL**

ÖZ: Türk sanatında süsleme, yüzyıllar boyunca büyük öneme sahip olmuş ve eserlerin bezenmesinde oldukça zengin bir repertuarla uygulanmıştır. Mezar taşları da bu zenginliği doğrudan yansıtan önemli örnekler arasındadır. Mezar taşlarına yönelik yayınlarda süslemenin genellikle bir başlık dahilinde türlerine göre gruplandırılarak motif üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Bu eksiklikten hareketle, Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığındaki süslemeli Osmanlı mezar taşları süslemeleri itibarıyla incelenmiş, 247 mezar taşından ortak süsleme programı özelliklerine sahip 150 eserde 9 ayrı grup tespit edilmiştir. Gruplar kendi içlerinde değerlendirilip diğer geç dönem Osmanlı mezar taşları ile karşılaştırıldığında tarih, cinsiyet ve bulundukları coğrafya itibarıyla birtakım verilerin belirgin hale geldiği görülmektedir. Ayrıca gruplardaki benzerlikler incelendiğinde yerel, bölgesel ve genel olarak nitelendirebilecek atölye-üretim merkezi özellikleri öne çıkmaktadır. Bu bağlamda tespit edilen gruplardan 3'ü Osmanlı coğrafyasında geniş tarih aralığında rastlanan eserlerden oluşmaktadır. 2 grup, nispeten dar bir zaman aralığına ait olup, İstanbul gibi merkezi bir yerde üretilerek buradan denize kıyısı olan şehirlere gönderildiği düşüncesini destekler nitelikte veriler sunmaktadır. Ayrıca Ege Denizine yakın konumdaki illerde örnekleri görülen 2 grup ile Adalizade Mezarlığı dışında örneklerine rastlanmayan grubun varlığı yerel ve bölgesel işçilik özelliklerini öne çıkarır niteliktedir. Bu çalışma, geç dönem Osmanlı mezar taşlarındaki süslemenin gruplar halinde değerlendirilmesinin sanat tarihi disiplini açısından taşıdığı önemi vurgulayarak bu konudaki eksikliğin giderilmesine kısmen de olsa katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

* Bu makale, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Murat Çerkez danışmanlığında hazırlanan 'Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları' başlıklı doktora tezinden oluşturulmuştur.

** Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Bartın, avarol@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4146-6603



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Varol

Geliş Tarihi / Received: 18.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatı, Osmanlı Mezar Taşı, Süsleme Grupları, Aydın Kuşadası, Atölye-Üretim Merkezi

ABSTRACT: In Turkish art, ornamentation has had great importance for centuries and has been applied with a very rich repertoire in the decoration of artefacts. Gravestones are also among the important examples that directly reflect this richness. In the studies on gravestones, it is seen that the ornamentation is generally grouped according to their types under a title and evaluated on the basis of motifs. On the basis of this deficiency, the decorated Ottoman tombstones in Aydın Kuşadası Adalızade Cemetery are analysed in terms of their ornaments, and 9 different groups are identified in 150 of the 247 decorated tombstones with common ornamentation programme features. When the groups are evaluated within themselves and compared with other the late Ottoman tombstones, some data under the topics of date, gender and geography become apparent. In addition, when the common characteristics of the groups are examined, workshop-production centre characteristics that can be described as local, regional and general are identified. While 3 of the groups consist of artefacts found in a wide range of dates in the Ottoman geography, 2 groups are produced in a relatively narrow time interval in a central place such as Istanbul and provide data supporting the idea that they were sent from there to the coastal cities. In addition, the presence of a group whose examples are found in provinces close to the Aegean Sea and a group whose examples are not found outside the Adalızade Cemetery emphasises local and regional craftsmanship features. Therefore, this study aims to partially contribute to the elimination of this deficiency by emphasizing the importance of evaluating the ornamentation on the late Ottoman tombstones in groups in terms of the discipline of art history.

Keywords: Turkish-Islamic Art, Ottoman Tombstone, Ornamental Groups, Aydın Kuşadası, Atelier-Production Centre

Cite as / Atıf: VAROL, A. H. (2025). Geç Dönem Osmanlı Mezar Taşlarında Süslemelerin Gruplandırılması: Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Örneği. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 113-135. <https://doi.org/10.33207/trkede.1642356>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Osmanlı mezar taşlarında süsleme, taşıdığı sembolik anlatının yanı sıra dönemin sanat algısını yansıtmaya bakımdan önemli unsurlardır. Tek motiften oluşan sade bir kurguya sahip olduğu gibi birden fazla motifin bir arada uyum içerisinde verilmesiyle oluşturulan girift kompozisyonlar da mevcuttur. Osmanlı mezar taşlarına yönelik yayınlarda süsleme unsurları bir başlık dahilinde genellikle türlerine göre gruplandırılarak motif bazlı değerlendirilmektedir. Bunun temel nedeni Osmanlı mezar taşlarında süslemenin son derece zengin bir repertuara sahip olmasıdır. Bu çeşitlilikte bir motifin farklı üsluplarla işlenmesi durumu da göz önünde bulundurulduğunda zenginlik daha da artmaktadır. Dolayısıyla çalışmada süsleme unsurlarının tekil ele alınması yöntemi doğal bir durumdur. Bu yöntemin sanat tarihi disiplini için önemi büyüktür. Ancak süslemedeki çeşitliliğe rağmen bazı motifler belirli gruplar dahilinde oluşturulmuştur. Buradan hareketle bu eksikliğin giderilmesine katkı sağlanması amacıyla bu

çalışma, mezar taşlarındaki süsleme unsurlarının bütüncül şekilde incelenmesini ve bu doğrultuda diğer Osmanlı mezar taşlarıyla karşılaştırılması yöntemini önermektedir. Bu bağlamda, Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığındaki süslemeli mezar taşları örnekleminde süsleme unsurları gruplandırılarak incelenmiş ve elde edilen veriler doğrultusunda eserlerin tarih, cinsiyet, coğrafya ve atölye-üretim merkezleri hakkında birtakım çıkarımlar gerçekleştirilmiştir.

Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşlarında Süsleme Konuları

Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığında Osmanlı dönemine ait 521 mezar taşı tespit edilmiştir. Bunlardan 247'si süsleme unsurlarıyla hareketlendirilmiştir. Eserlerden 73'ü 18. yüzyıl, 145'i 19. yüzyıl, 15'i 20. yüzyıl tarihli ve 183'ü kadınlara, 54'ü erkeklere aittir. Mezar taşlarından 14'ünde tarih, 10'unda cinsiyet belirlenememiştir (Varol, 2019: 1194). Süsleme unsurları bitkisel, geometrik, nesnel ve mimari olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Bitkisel süsleme 203 mezar taşında görülmektedir ve bunlardan 60'ı 18. yüzyıla, 117'si 19. yüzyıla, 13'ü 20. yüzyıla aittir. Eserlerin 167'si kadın, 26'sı erkek mezar taşıdır. 13 eserde tarih, 10 eserde ise cinsiyet belirlenememiştir. Bitkisel motifler, armut, asma yaprağı, ay çiçeği, boru çiçeği, calla çiçeği, çınar ağacı ve yaprağı, erik, girland, gonca, gül, haşhaş, horozibiği çiçeği, hurma, incir, karanfil, kayısı, kenger yaprağı, kır çiçeği, kıvrık dal, kozalak, lale, mimoza çiçeği, mine çiçeği, nar ve narçiçeği, palmet, papatya, rumi, servi, soyut çiçek, soyut yaprak, üzüm, yıldız çiçeği ve yonca olarak çeşitlenmektedir. Motifler, eserlerin 64'ünde tek başına işlenirken, 29'unda geometrik, 17'sinde nesnel, 15'inde mimari, 26'sında geometrik ve nesnel, 26'sında geometrik ve mimari, 5'inde nesnel ve mimari, 21'inde geometrik, nesnel ve mimari unsurlarla desteklenmiştir. Başlık veya tepelik yüzeyinde bitkisel süslemenin görülme oranı %87, gövde yüzeyinde %38, boyun yüzeyinde ise %8'dir (Varol, 2019: 1194-1195).

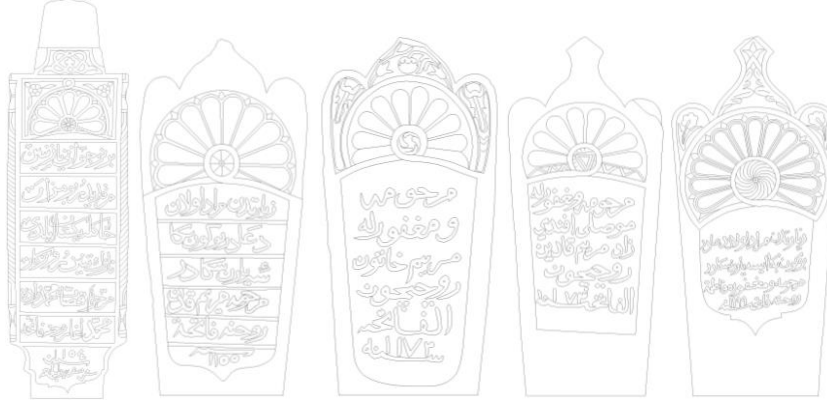
Geometrik motifler 125 eserde kullanılmıştır. Bunlardan 60'ı 18. yüzyıla, 57'si 19. yüzyıla, 3'ü 20. yüzyıla aittir. Cinsiyet dağılımında 106'ının kadınlara, 17'sinin erkeklere ait olduğu görülmektedir. 5 eserde tarih, 2 eserde cinsiyet belirlenememiştir. Geometrik motifler, baklava dilimi, c ve s kavsi, yıldız, güneş, daire-oval biçim, üçgen, kabara, kazayağı, çarkıfelek, hilal unsurlarından oluşmaktadır. Eserlerden 15'inde tek başına, 29'unda bitkisel, 8'inde nesnel, 26'sında bitkisel ve nesnel, 26'sında bitkisel ve mimari, 21'inde bitkisel, nesnel ve mimari unsurlarla birlikte işlenmiştir. Tepelik veya başlık yüzeyinde geometrik süslemenin görülme oranı %84, gövde yüzeyinde %19, boyun yüzeyinde ise %6'dır (Varol, 2019: 1205).

Nesneli süsleme unsurları 92 eserde görülmektedir. Bunlardan 39'u 18. yüzyıl, 42'si 19. yüzyıl, 6'sı 20. yüzyıl tarihlidir. Eserlerden 61'i kadınlara, 28'i erkeklere aittir. 5 eserde tarih, 3 eserde cinsiyet belirlenememiştir. Nesneli süsleme unsurları, divit, gerdanlık, gülabdan, istiridye kabuğu, kâse, kenet, kurdele, madalya, madalyon, Mevlevi sikkesi, perde, püskül, saksı ve vazodur. Motifler eserlerden 15'inde tek başına, 17'sinde bitkisel, 7'sinde geometrik, 26'sında bitkisel ve geometrik, 5'inde bitkisel ve mimari, 21'inde bitkisel, geometrik ve mimari motiflerle bir aradadır. Tepelik veya başlık yüzeyinde nesneli süslemenin görülme oranı %82, gövdede %14, boyunda %8'dir (Varol, 2019: 1208). Mimari unsurlar 74 eserde bulunmaktadır. Bunlardan 31'i 18. yüzyıla, 42'si 19. yüzyıla aittir. 1 eserde tarih tespit edilememiştir. Eserlerin 67'si kadın, 7'si erkek mezarına aittir. Mimari unsurlar arasında alem, cami, köşk, minare, mukarnas, sütun, sütunce, sütun başlığı, sütun kaidesi ve türbe tasvirleri yer almaktadır. Mimari unsurlar eserlerden 7'sinde tek başına, 15'inde bitkisel, 26'sında bitkisel ve geometrik, 5'inde bitkisel ve nesneli, 21'inde bitkisel, geometrik ve nesneli unsurlarla verilmiştir. Mimari tasvirli süsleme unsurlarının tepelik yüzeyinde görülme oranı %62, gövdede %42, boyunda ise %5'tir (Varol, 2019: 1213).

Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşlarında Görülen Süsleme Grupları

Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığındaki Osmanlı mezar taşlarında 150 eserde, farklı süsleme unsurlarının bütünlük arz edecek şekilde bir araya getirilmesiyle oluşan 9 farklı süsleme grubu tespit edilmiştir. M 1709-1922 yılları arasına ait eserlerden 140'ı kadın 4'ü erkek mezar taşıdır.

1. Grup M 1709-1799 yılları arasına ait 16 eserde (Varol, 2019: 23, 47, 54, 92, 102, 122, 157, 163, 170, 252, 284, 296, 302, 307, 332, 401) tespit edilmiştir. Eserlerin bir erkek mezar taşı dışında tamamı kadınlara aittir. Erkek mezar taşı olan bu eserde süsleme gövde üst kısmında yer alırken, kadınlara ait eserlerin tamamında dilimli kemer biçimindeki tepeliğin yüzeyine işlenmiştir. Bu grubun belirleyici süsleme unsuru yüzeye hâkim durumda işlenen istiridye kabuğudur. Motif genellikle kitabe panosunu üstten sınırlandıran silmenin ekseninde düğümlenerek oluşturduğu daireden gelişir şekilde ve etrafındaki yarım daire biçimli kemer kuşatması ile işlenmiştir. İstiridye kabuğunun kollarının sayısı 6 ile 13 arasında değişmekte olup 8 eserde merkezine çarkıfelek motifi yerleştirilmiştir. Süsleme 7 eserde mukarnas, mine çiçeği, gül, lale, vazo, sütun ve sütun başlığı unsurlarıyla desteklenmiştir.



Çizim 1: 1. Gruptan örnekler Kat. no 14, 17, 34, 49, 130

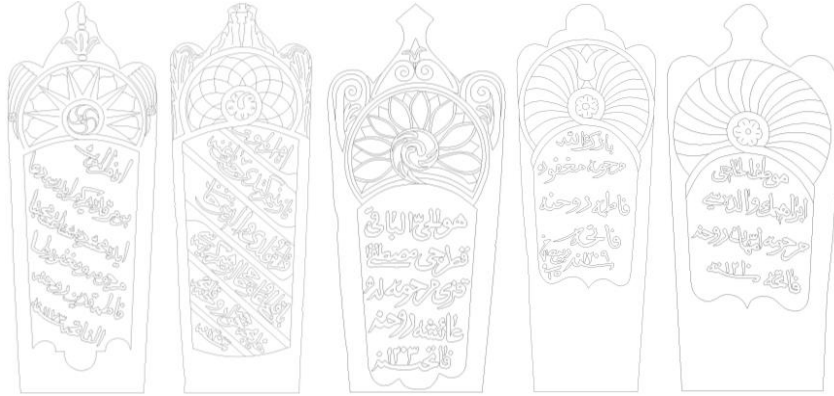
Bu grubun benzerlerine İstanbul'da M 1705-1774 yılları arasındaki 33'ü kadınlara ait 36 baş taşında (Gül, 2017: 21-124; Sürün, 2006: 61-243; Yariş, 2015: 91-285; Berk, 2006: 160-228; Gündoğdu, 2016: 83, 159; Nuhoğlu, 2003: 42, 251, 261), Balıkesir'de M 1740-1770 aralığındaki 3'ü erkek 2'si kadınlara ait 5 baş taşında (Gökler, 2017: 203, 644; Çakır, 2019: 35, 36, 44), Manisa'da M 1745-1815 tarihleri arasındaki kadınlara ait 17 baş taşında (Biçici, 2004: 92-754; Şen, 2023: 43-244; Erdem, 2009: 25, 50), İzmir'de M 1735-1784 aralığındaki tamamı kadınlara ait 25 baş taşında (Daş, 2012: 49-143; Daş, 2014: 54-187; Bulut, 2010: 213, 358; Biçici, 2009: 1-127; Güçlü, 2013: 75), Muğla'da M 1725 ve 1728 tarihli 2 kadın baş taşında (Biçici, 2013: 1377), Antalya'da M 1759 ve 1762 tarihli 2 kadın baş taşında (Keskin, 2019: 644), Trabzon'da M 1727-1747 aralığındaki 2'si erkeklere 2'si kadınlara ait 4 baş taşında (Eren, 2011: 20, 357; Yer, 2004: 57, 107), Sinop'ta M 1745 tarihli kadın baş taşında (Türker, 2011: 27) ve Samsun'da M 1745 tarihli erkek baş taşında (Nefes, 2002: 18, 19) rastlanmaktadır. Süsleme grubu bazı örneklerde 8. grupta belirttiğimiz rumi ve palmetten oluşan grupla da kullanılmıştır. Bu grup dahilinde Adalızade Mezarlığında ve çeşitli illerde tespit edilen örneklerin M 1705-1815 yılları aralığında ve genellikle kadın baş taşı olduğu görülmektedir.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ



Görsel 1: 1. Grubun İstanbul (Gül, 2017: 35), Balıkesir (Gökler, 2017 :644), Manisa (Şen, 2023: 244), Trabzon'daki (Eren, 2011: 357) benzerleri

2. Grup M 1741-1809 aralığına ait 20 eserde (Varol, 2019: 44, 104, 338, 346, 348, 352, 358, 366, 400, 406, 417, 193, 431, 491, 497, 517-521, 575, 577) tespit edilmiştir. Tamamı kadın mezar taşıdır. Süsleme eserlerin 14'ünde dilimli kemer, 6'sında üçgen biçimli olmak üzere tüm örneklerde tepelik yüzeyindedir. 1. Gruba benzer şekilde, kitabe panosunun üstten sınırlandıran silmenin eksende düğümlenerek oluşturduğu daireden gelişen süsleme unsurlarından oluşmaktadır. Süsleme unsurları eserlerin 8'inde iki yana doğru kavis yapan hatlar ve eksene yerleştirilmiş lale, 3'ünde çarkıfelek, 3'ünde geometrik, 3'ünde soyut yapraklardan oluşan unsurlar olmak üzere çeşitlilik arz etmektedir. Merkezdeki dairenin içi 10 eserde kır çiçeği motifiyle, 8 eserde çarkıfelek motifiyle bezelidir. Mezar taşı yüzeyi 15 eserde ana süsleme unsurları dışında lale, horozibiği çiçeği, akant yaprağı, soyut yaprak, kır çiçeği, sütunce ve sütun başlığıyla hareketlendirilmiştir.



Çizim 2: 2. Gruptan örnekler Kat. no 40, 150, 160, 182, 187

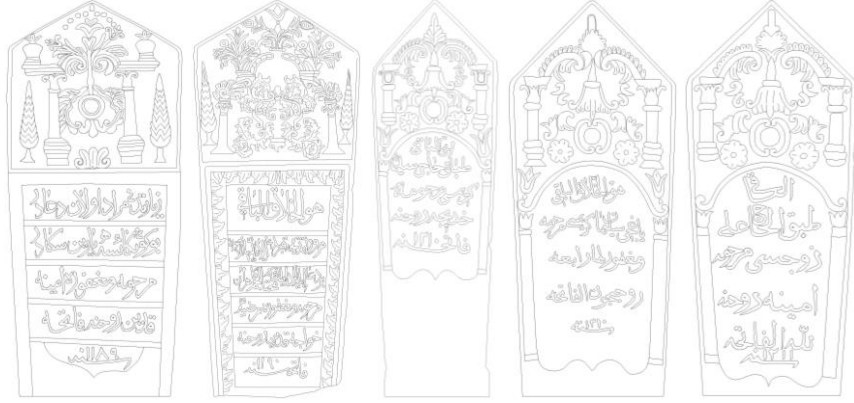
Bu grubun benzerleri İstanbul'da M 1743 ve 1779 tarihli kadınlara ait 3 eserde (Dikbıyık, 2009: 274; Gül, 2009: 68, 89), Balıkesir'de M 1740-1763 aralığındaki 2'si kadınlara ait 3 eserde (Çakır, 2019: 33, 38, 43), Manisa'da M 1760-1837 tarihleri aralığındaki kadınlara ait 14 eserde (Biçici, 2004: 102-647; Şen, 2023: 214-678), İzmir'de M 1781-1805 aralığındaki kadınlara ait 13 eserde (Bulut, 2010: 332; Daş, 2012: 104; Daş, 2014: 88-159; Güçlü, 2013: 76, 77, 211), Aydın'da M 1799 tarihli kadın baş taşında (Kurukaya, 2014: 219) görülmektedir. İstanbul'daki örneklerde grubu oluşturan süsleme unsurlarının tepelik yüzeyindeki süslemenin altında yer aldığı görülmektedir. Bu grubun görüldüğü Adalızade Mezarlığındaki ve diğer illerdeki eserler M 1740-1837 yılları aralığındaki kadınlara ait baş taşlarıdır.



Görsel 2: 2. Grubun İstanbul (Dikbıyık, 2009: 274), İzmir (Bulut, 2010: 332), Balıkesir (Çakır, 2019: 33), Aydın'daki (Kurukaya, 2014: 2019) benzerleri

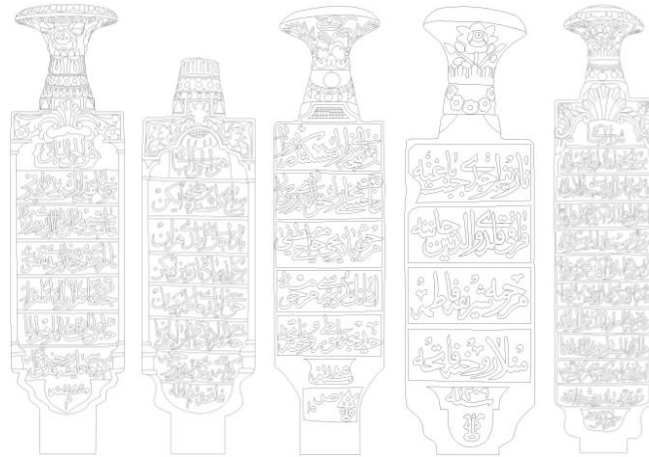
3. Grup, M 1772-1805 tarihleri aralığına ait 8 eserde (Varol, 2019: 211, 232, 239, 412, 419, 428, 482, 531) görülmektedir. Tamamı kadın baş taşı olup, üçgen biçimli tepelik yüzeyinin tamamına hakimdir. Süsleme grubu, iki kenarda yer alan kaide ve başlığa sahip sütunların eksene doğru soyut karakterli bitkisel unsurlarla ya da friz benzeri mimari öğelerle uzanmasından oluşmaktadır. Örneklerin 6'sında kenarlardan uzanan unsurlar eksende ters stilize palmet ve onun altında madalyon ya da içe dönük c kavisleri ile sonlanmaktadır. 3 eserde sütunları dış kenarlarda servi ağaçları sınırlandırmaktadır. Soyut yapraklarla desteklenen süsleme, üçgen tepeliğin uç noktasına doğru yükselmektedir. Yayınlarda grubun benzerine rastlanamamıştır.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALİZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ



Çizim 3: 3. Gruptan örnekler Kat. no 100, 103, 185, 188, 192

4. Grup, M 1771-1814 yılları arasındaki 5 eserde (Varol, 2019: 194-200, 380, 643) bulunmaktadır. Tamamı kadınlara ait eserlerde süsleme başlık ve boyun yüzeyindedir. Başlıklardan 3'ü ters çan, 1'i mantar biçimlidir. Diğer örnekte başlık günümüze ulaşamamış olmakla birlikte diğer eserlerle olan yoğun benzerliğinden dolayı bahsedilen iki tipten birine ait olması muhtemeldir. Başlık yüzeyinde dal üstünde yükselen gül motifi ve boyun yüzeyinde uzanan gerdanlık grubun temel unsurlarıdır. Gerdanlık madalyon dizisi şeklinde olduğu gibi çiçeklerden teşkil edilen farklı uygulamaları da mevcuttur. Süsleme eserlerden 3'ünde, kitabe köşeliklerinde ve ekseninde bitkisel unsurlarla desteklenmiştir.



Çizim 4: 4. Gruptan örnekler Kat. no 84, 85, 86, 170, 289

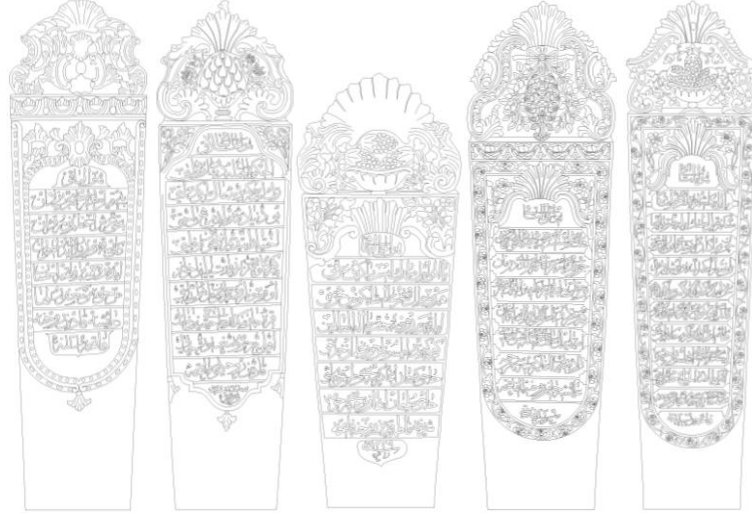
Grubun benzerlerine İstanbul'da M 1818-1839 yılları arasındaki 6 eserde (Daşdemir, 2011: 423, 425; Sürün, 2006: 345, 347), Yalova'da tarihleri okunamayan 4 eserde (Kezik, 2011: 90-124), Balıkesir'de M 1794-1813 aralığındaki 3 eserde (Gökler, 2017: 199, 272; Çakır, 2019: 56), Ankara'da M 1755 tarihli eserde (Tunçel, 2005: 285), Samsun'da M 1812 ve 1829 tarihli 2 eserde (Nefes, 2002: 48), Çanakkale'de M 1762-1808 aralığındaki 3 eserde (Şen, 2010: 67, 89, 150), Giresun'da M 1790-1794 aralığındaki 3 eserde (İltar, 2005: 66, 303, 309) rastlamak mümkündür. Bu gruptaki eserlerin tamamı M 1771-1839 yılları aralığındadır ve kadınlara ait baş taşıdır.



Görsel 3: 4. Grubun İstanbul (Sürün, 2006: 345), Ankara (Tunçel, 2005: 285), Samsun, (Nefes, 2002: 48), Giresun'daki (İltar, 2005: 66) benzerleri

5. Grup, M 1799-1814 tarih aralığındaki 5 eserde (Varol, 2019: 454, 550, 646, 649, 657) yer almaktadır. Tamamı kadın baş taşı olan eserlerden 4'ünü sivri kemer biçimli tepelik, birini bitkisel tepelik taçlandırmaktadır. Yoğun süslemenin hâkim olduğu bu grupta tepelik yüzeyi, c ve s kavislerinin kenar hattı belirleyerek tepede üçer yapraklı soyut yaprak dizisiyle birleşmesinden oluşmaktadır. Eksendeki yüzey dönemin sanat üslubunu yansıtan unsurlar ile bezelidir. 3 eserde kâse içerisindeki meyveler, madalyon ve kurdeleli gül demeti kullanılmıştır. Eserlerin tamamında üst kitabe köşeliklerine bitkisel motifler yerleştirilmiştir. 4 eserde üst kitabe panosu eksende üçer yapraklı soyut yaprak dizisiyle, 3 eserde tüm kitabe panosu yüzeyi bezeli kuşakla, 2 eserde ise alt eksende ters yerleştirilmiş stilize palmetle sınırlandırılmıştır. Bu grupta süslemenin yanı sıra ölçüler, mermer kalitesi ve işçilik de ortak özellik göstermektedir. Kaliteli mermer malzeme yüzeyinde ince işçilik ile işlenen süslemeye sahip bu grupta yükseklik ölçüsü 148 cm ile 206 cm arasında değişmektedir. Kat. no 290'ı 148 cm yükseklik ölçüsü ile bir alt grup olarak değerlendirmek de mümkündür.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ



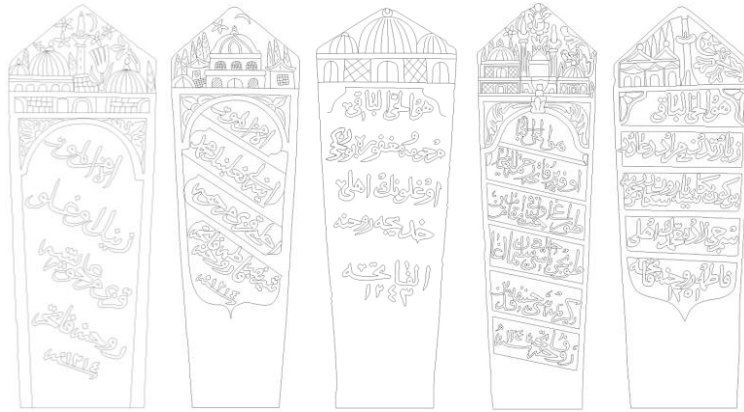
Çizim 5: 5. Gruptan örnekler Kat. no 204, 248, 290, 291, 294

Bu süsleme programına sahip eserlerin benzerleri İstanbul'da M 1803-1855 aralığındaki 51 kadın baş taşında (Sürün, 2006: 69-246; Berk, 2006: 79; Kurtbil, 2009: 301-313; Dikbiyık, 2009: 56-276; Daşdemir, 2011: 43-203; Yariş, 2015: 64, 70, 142; Gündoğdu, 2016: 245-316; Gül, 2017: 189-264), Edirne'de tarihi ve cinsiyeti belirlenemeyen eserde (Arslan, 2007: 383), Bursa'da M 1814 ve 1831 tarihli 2 kadın baş taşında (Çakar, 2007: 82, 335), Trabzon'da M 1803-1841 yılları arasındaki 13 kadın baş taşında (Ölçay, 2004: 27-130; Eren, 2011: 34-518), Sinop'ta M 1835 ve 1836 yıllarına ait 7 kadın baş taşında (Türker, 2011: 61-80), Ordu'da 1'i M 1827 tarihli 4 eserde (Çelik, 2012: 74-125), Giresun'da M 1801-1835 tarihleri aralığındaki kadınlara ait 4 baş taşında (İltar, 2005: 42-293), Samsun'da M 1812 ve 1835 tarihli 3 kadın baş taşında (Nefes, 2002: 37-51), Balıkesir'de M 1797 ve 1826 tarihli 2 kadın baş taşında (Gökler, 2017: 277, 559), Muğla'da M 1812-1820 aralığındaki 3 kadın baş taşında (Biçici, 2013: 1385-1387), İzmir'de M 1801-1839 tarihli 3 kadın baş taşında (Ülker, 1989: 56), Manisa'da M 1813 tarihli eserde (Erdem, 2009: 43) görülmektedir. Bu grupta yer alan Adalızade Mezarlığındaki ve diğer illerdeki eserler, M 1799-1855 yılları aralığındaki kadın baş taşlarıdır.



Görsel 4: 5. Grubun İstanbul (Dikbıyık, 2009: 256), Bursa (Çakar, 2007, 82), Sinop (Türker, 2011: 61), Giresun (İltar, 2005: 293) ve Balıkesir’deki (Gökler, 2017: 559) benzerleri

6. Grup, M 1799-1842 yılları arasındaki 32 eserde (Varol, 2019: 457, 471, 562, 585, 590, 599, 662, 627-632, 661, 668, 681-686, 694, 725-733, 738, 740, 747, 757, 759, 765, 774, 782, 784, 801, 809, 811) bulunmaktadır. Tamamı kadın baş taşı olan eserlerde süsleme üçgen tepelik yüzeyindedir. Bu grupta cami, türbe ve köşk tasvirlerinin farklı uygulamaları görülmektedir. Eserlerden 21’inde cami, 5’inde cami ve türbe, 5’inde cami ve köşk, 1’inde cami, türbe ve köşk yapı tasvirleri işlenmiştir. Avlu durumları, örtü sistemleri, cephe kademe ve minare sayıları tasvirlerde farklılıklar arz etmektedir.



Çizim 6: 6. Gruptan örnekler Kat. no 205, 210, 323, 324, 341

Ege Denizine yakın konumdaki illerde görülen grubun benzerlerine İzmir’de M 1737-1854 yılları arasına ait 179 eserde Bayrakal ve Daş, 2008: 25-41; Biçici, 2009: 109-150; Bulut, 2010: 52-397; Daş, 1996: 21-29; 1997: 61-68; 2004: 29-38; 2014: 50-155; Erdem, 2009: 39, 45; Tunçel, 1989: 13-217), Manisa’da M 1709-1895 yılları arasındaki 123 eserde (Biçici, 2004: 43-758; Tunçel, 1989: 13-217, Aydın’da M 1802-1856 yılları arasında 11 eserde (Daş, 2010: 109-127; Kurukaya, 2014: 46, 81; Varol, 2015: 58-98), Çanakkale’de M 1790-1855 arasındaki 27 eserde (Başaran, 2020: 74-572), Balıkesir’de M 1781-1855 tarih aralığındaki 7 eserde (Elmas, 2023: 251-712), Antalya’da tarihi belirlenemeyen eserde (Keskin, 2019: 655), Girit’te M 1846 tarihli eserde (Anastaspoulos, 2015: 369) rastlanmaktadır. Bu gruba dahil olan Adalizade Mezarlığındaki ve diğer illerdeki eserler M 1709-1895 yılları arasına aittir ve tamamına yakını kadın baş taşıdır.



Görsel 5: 6. Grubun İzmir (Bulut, 2010: 52), Manisa (Tunçel, 1898: 19), Aydın (Kurukaya, 2014: 81), Girit’teki (Anastaspoulos, 2015:369) benzerleri

7. Grup, M 1794-1922 tarihleri aralığındaki 51 eserde (Varol, 2019: 404, 505, 635, 537, 664, 671, 676, 709, 770, 778, 819, 839, 844, 850, 858, 868, 890, 894, 896, 906, 911, 913, 919-926, 933, 937, 941, 945-949, 955, 957, 982, 990, 992, 998, 1004, 1006, 1017, 1021, 1031, 1054, 1063, 1067, 1083, 1095, 1099, 1119) tespit edilmiştir. Tamamı kadınlara ait baş taşı olan mezar taşlarında süsleme tepelik yüzeyindedir. Eserlerden 24’ü bitkisel, 12’si sivri kemer, 12’si üçgen, 3’ü yarım daire kemer biçimli tepelikle sonlanmaktadır. Süsleme eksenden gelişerek tepelik yüzeyine yayılan bitkisel unsurlardan oluşmaktadır. Grubu, eksende vazı, kâse veya sepet içinden ya da bunlar olmaksızın gelişenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. 16 örneği bulunan ilk tipte eserlerden 11’inde vazı 5’inde kâse eksene konumlandırılmıştır. Bunlardan 7’sinden gül dalı ve yaprakları tepelik yüzeyine uzanmaktadır. 35 örneği bulunan ikinci tipte yapraklar genellikle soyut karakterlidir.



Çizim 7: 7. Gruptan örnekler Kat. no 32, 285, 405, 421, 492

Grubun benzerlerine İstanbul'da M 1645-1916 yılları arasındaki tamamı kadınlara ait ve 6'sı ayak taşı olan 118 eserde (Berk, 2006: 50-499; Dikbıyık, 2009: 50-402; Daşdemir, 2011: 135-272; Gündoğdu, 2016: 310-370), Edirne'de M 1818-1868 tarihleri arasındaki kadınlara ait 10'u baş taşı olan 11 eserde (Arslan, 2007: 107-391; Kalkan, 2016: 156, 194), Yalova'da M 1787 tarihli biri kadınlara ait olduğu tespit edilen 3 baş taşında (Kezik, 2011: 58, 59, 64), Bursa'da M 1847-1923 aralığındaki 13'ü erkek ayak taşı 14'ü kadın baş taşı olan 27 eserde (Demirci, 2012: 54, 85; Çetinaslan, 2021: 109-214), Balıkesir'de M 1798-1912 aralığındaki biri erkek ayak taşı diğerleri kadın baş taşı olan 24 eserde (Gökler, 2017: 38-573; Çakır, 2019: 68), Manisa'da M 1847-1921 yılları arasındaki kadınlara ait 105 baş taşında (Şen, 2023: 26-1472), İzmir'de M 1737-1886 yılları arasına ait 34 kadın baş taşında (Bulut, 2010: 70-379; Daş, 2014: 38-186), Antalya'da M 1801-1912 aralığındaki 2'si erkek ayak taşı olan 20 eserde (Keskin, 2019: 85-375), Kastamonu'da M 1881-1905 aralığındaki tamamı kadın baş taşı olan 5 eserde (Gündoğan, 2007: 19-142), Tokat'ta M 1854-1890 aralığındaki tamamı kadınlara ait 4 baş taşında (Kelkit, 2017: 31-67) rastlanmaktadır. Bu gruba dahil ettiğimiz Adalızade Mezarlığındaki ve diğer illerdeki eserler M 1645-1921 yılları arasındaki mezar taşlarında görülmekle birlikte, vazo veya kâseden gelişenlerin tamamının kadın mezarına ait baş taşı olduğu görülmektedir. Soyut karakterli yapraklardan oluşanlar ise nispeten daha nadir erkek mezarlarında görülmekle birlikte bunlar ayak taşları olması itibarıyla farklılık arz etmektedir.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ



Görsel 6: 7. Grubun İstanbul (Gündoğdu, 2016: 370), Tokat (Kelkit, 2017: 31), İzmir (Bulut, 2010: 85), Antalya'daki (Keskin, 2019: 319) benzerleri

8. Grup. M 1745-1906 tarihleri aralığındaki 7 eserde (Varol, 2019: 64, 67, 76, 96, 244, 1044, 1056) görülmektedir. Bunlardan 4'ü kadınlara 3'ü erkekler ait mezar taşıdır. Süsleme, eserlerden 4'ünde tepelik yüzeyine, 3'ünde gövdenin üst kısmına konumlandırılmıştır. Eksendeki palmet ve bunu destekleyen rumiler grubu teşkil eden unsurlardır. Yatay ve dikey düzlemde gelişmesine bağlı olarak ikiye ayrılmaktadır. Yatay gelişenlerde tarih aralığı M 1745-1777 iken kadınlarda ve erkeklere görülmektedir. Dikey gelişenler M 1903 ve 1906 tarihli kadın mezar taşlarında yer almaktadır. Bu tipte süsleme tepelik yüzeyine işlendiği gibi aynı zamanda tepeliği de teşkil etmektedir.



Çizim 8: 8. Gruptan örnekler Kat. no 21, 22, 26, 36, 479

Erken Osmanlı mezar taşlarında mihrabiye ve mukarnaslı düzenlemeler ile daha sık kullanılan bu grubun benzerleri arasında Bursa ve Edirne'deki M 15.-16. yüzyıllara tarihlendirilen 7'si erkeklere 4'ü kadınlara ait baş ve ayak taşı olan 36 eseri (Balki, 2023: 42-240) göstermek mümkündür. Kuşadası

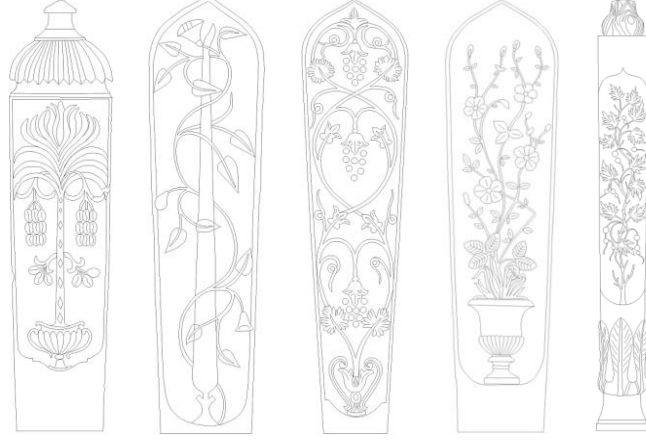
Adalızade Mezarlığı örnekleriyle yakın tarihli mezar taşları arasında İstanbul'da M 1732-1753 yılları arasındaki tamamı kadın baş taşı olan 17 eser (Berk, 2006: 162-476; Sürün, 2006: 58-260; Gündoğdu, 2016: 108), Adana'da M 1742 tarihli erkek baş taşı (Özkan, 2009: 68), İzmir'de M 1743-1744 tarihleri aralığındaki 3 kadın baş taşı (Daş, 2012: 49, 65, 117), Manisa'da M 1725 ve 1728 tarihli kadın baş taşlarında (Biçici, 2013: 1377,1378) gösterilebilir. Bu gruptaki palmet biçiminde tepeliğe sahip eserlerin benzerleri Denizli'de M 1911 tarihli kadın baş taşında (Soyalp, 2018: 110), Manisa'da M 1925 tarihli kadın baş taşında (Şen, 2023: 1000), Adana'da tarihi ve kimliği belirlenemeyen eserde (Özkan, 2009: 59) yer almaktadır. Yatay gelişen ilk tip, M 1732-1777 aralığında olup genellikle kadın baş taşlarında görülmekle birlikte erkek baş taşlarında da örnekleri mevcuttur. Dikey gelişen ikinci tip, 20. yüzyılın ilk çeyreğine ait olup kadın baş taşlarında kullanılmıştır.



Görsel 7: 8. Grubun İstanbul (Gündoğdu, 2016: 108), Manisa (Biçici, 2013: 1377), Adana (Özkan, 2009: 59), Denizli'deki (Soyalp, 2018: 110) benzerleri

9. grup, tarihi ve kimliği belirlenemeyen 6 ayak taşında (Varol, 2019: 1101, 1109-1113, 1121, 1125) işlenmiştir. Grup, tüm yüzeye yayılan ağaç tasvirinden oluşmaktadır. Servi ağacı ile asma dalı ve üzüm 2 eserde, çınar ağacı, hurma ağacı ve meyvesi, uçları kır çiçeği ve goncalarla sonlanan kıvrık dal 1 eserde yer almaktadır. Tasvirler 2 örnekte vazodan, 1 örnekte saksıdan gelişmektedir.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ



Çizim 9: 9. Gruptan örnekler Kat. no 501, 505, 506, 507, 511, 515

Bu grubun benzerleri İstanbul'da M 1811-1909 yılları arasında 59'u kadınlara 49'u erkeklere ait 120 eserde (Dikbıyık, 2009: 32-413), Balıkesir'de M 1808-1922 tarihleri arasındaki 28'i erkeklere ait 35 eserde (Gökler, 2017: 33-662; Çakır, 2019: 94), Manisa'da M 1796-1919 aralığındaki 17'si kadınlara ait 25 eserde (Şen, 2023: 26-1472), Antalya'da M 1810-1921 yılları arasında 30'u erkek 13'ü kadın mezarına ait 51 eserde (Keskin, 2019: 127-542), Adana'da M 1822-1909 yılları arasında 2'si kadın, 2'si erkek mezarına ait 6 eserde (Özkan, 2009: 33-116), Trabzon'da M 1747-1900 yılları arasında 6'sı erkeklere 3'ü kadınlara ait 9 eserde (Eren, 2011: 86-419), Kastamonu'da M 1830-1901 yılları arasındaki 9'u erkeklere 4'ü kadınlara ait 18 eserde (Gümüşdağ, 2007: 18-145) ve Bartın'da tarihi ve cinsiyeti belirlenemeyen 11 eserde (Varol, 2021: 88-104) görülmektedir. M 1747-1921 yılları aralığına ait ve tamamı ayak taşı olan eserlerde cinsiyet bakımından belirgin bir ayrım bulunmamaktadır.



Görsel 8: 9. Grubun İstanbul (Dikbıyık, 2009: 36), Antalya (Keskin, 2019: 139), Adana (Özkan, 2009: 113), Kastamonu (Gümüşdağ, 2007:22), Bartın'daki (Varol, 2021: 89) benzerleri

Sonuç

Çalışma kapsamında, Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığındaki 521 Osmanlı mezar taşından süslemeli 247 Osmanlı mezar taşı değerlendirilmiştir. Geç Osmanlı üslubundaki bu eserlerin %59'unun 19. yüzyıla ait olması ve %74'ünün kadınlara ait olması öne çıkmaktadır. Bitkisel, geometrik, nesnel ve mimari unsurların kullanıldığı süsleme programında yer alan bitkisel motifler %82 ile en çok tercih edilendir. Eserler süsleme unsurları itibarıyla 9 gruba ayrılmıştır.

Bu kapsamda 1. Grubun Osmanlı mezar taşlarındaki örneklerine, denize yakın konumdaki başta İstanbul olmak üzere Balıkesir, Manisa, İzmir, Antalya, Samsun, Trabzon gibi illerde rastlanmaktadır. 17. yüzyılın başından 18. yüzyılın ilk yarısına kadar kadın baş taşlarında yoğunlaşmaktadır. Bu veriler konum, tarih ve cinsiyet bağlamında Adalızade Mezarlığı örnekleriyle paralellik arz etmektedir. Süslemenin yanı sıra tarih aralığı ve cinsiyet itibarıyla ilk grupla benzerlik gösteren 2. Grup, ilk grubun aksine benzerlerine Karadeniz kıyılarında rastlanamamıştır. İstanbul'da da örnekleri bulunmakla birlikte Ege Denizi kıyılarında yoğunlaşmaktadır. M 1772-1805 gibi 33 yıllık kısa bir dönemde kadın baş taşlarında görülen 3. Grup, özgün süsleme tasarımı açısından yalnızca Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda rastlanması bakımından önemlidir. Süsleme yüzeyi açısından diğer gruplara göre daha dar alana sahip olan 4. grup, geniş bir coğrafyada 18. ve 19. yüzyıl kadın baş taşlarının modasını yansıtmaktadır. 5. Grup kaliteli mermer

malzemesi, zengin işçiliği ve yoğun süsleme programıyla Osmanlı mezar taşları içerisinde önemli bir grup olarak öne çıkmaktadır. 18. yüzyılın ilk yarısında denize yakın konumdaki illerde örneklerine rastlanmaktadır.

“Cami tasvirli mezar taşları” olarak da bilinen 6. Grup, Ege Denzine yakın illerde M 18.-20. yüzyıllar arasında kadın baş taşlarında etkin olmuştur. Özellikle 19. yüzyılda kadın mezar taşlarının modası haline gelen bu grubun Adalizade örnekleri modayı yansıtır niteliktedir. Osmanlı mezar taşlarında çeşitli üsluplarla ele alınan 7. Grup, birçok şehirde uzun yıllar boyunca dönemin değişen sanat anlayışına göre şekillenerek kadın baş taşlarında sıklıkla tercih edilmiştir. Erkek mezarlarında ise ayak taşlarında görülmektedir. Adalizade mezarlığında erkeklere ait örnekleri bulunmamakla birlikte en çok örneği bulunan grubu teşkil etmektedir. Özellikle erken dönem Osmanlı mezar taşlarında, sıkça kullanılan rumi ve palmet motiflerinden oluşan 8. grubun örnekleri nispeten daha azdır. Bu grupta tarih belirleyicidir. M 1732-1777 aralığındaki eserlerde belirgin bir cinsiyet ayrımı bulunmazken, 20. yüzyılın başlarına ait eserler kadın baş taşlarında görülmektedir. 9. Grup, Osmanlı mezar taşlarında ayak taşlarının bezemesinde tercih edilmiştir. Dolayısıyla geniş bir coğrafya ve dönem aralığına sahiptir. Cinsiyet bakımından ayırt edici bir veri bulunmamaktadır.

Bu bağlamda, 4., 7. ve 9. gruplar geniş bir coğrafya ve zaman aralığında yaygın kullanıma sahip örnekler olarak öne çıkmaktadır. Dar zaman aralığında örnekleri bulunan 5. Gruba Karadeniz ve Ege Denzine kıyısı bulunan yerleşimlerde rastlanmaktadır. Eserlerin İstanbul’da yoğunlaşmasına ilaveten zengin işçiliği ve kaliteli malzemesi göz önünde bulundurulduğunda bu grubun İstanbul’da üretilip deniz yoluyla kıyı yerleşimlerine sevk edilmesi ihtimali kuvvetlenmektedir. 5. Grup gibi 1. Grubun örneklerinin de Karadeniz ve Ege Denizi kıyılarındaki yerleşimlerde bulunması aynı olasılığı öne çıkmaktadır. Ancak 1. Grupla benzer özellikler gösteren 2. Grup, süsleme itibarıyla farklılaşmasının yanı sıra İstanbul ve Ege Denzine yakın illerde tespit edilmesi nedeniyle bölgesel üretim fikrini desteklemektedir. 6. Grup, mimari tasvirli bezemesi ile bölgesel üretime en belirgin işaret eden gruptur. 3. Grup ise yayınlarda henüz benzerlerine rastlanmaması açısından Kuşadası’nın yerel üretimi olduğu fikrini desteklemektedir.

Sonuç olarak, Osmanlı mezar taşlarında süslemede kullanılan süsleme unsurlarının zenginliğine ek olarak henüz yayınlara geçmemiş mezar taşlarının sayısı göz önünde bulundurulduğunda kesin değerlendirmeler yapmanın ne denli güç olduğunun bilincindeyiz. Ancak mezar taşlarına

yönelik artan çalışmalara bağlı olarak yapılacak yeni tipoloji ve değerlendirme çalışmaları sanat tarihi disiplini için önem arz etmektedir. Bu nedenle, Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığı örneğinde olduğu gibi, mezar taşlarındaki süsleme unsurlarını motif bazlı incelenmenin yanı sıra gruplandırarak değerlendirmenin tarih, cinsiyet, coğrafya ve atölye-üretim merkezi başlıklarında önemli verilere ulaştıracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- ANASTASPOULOS, Anastasopoulos (2015), “Girit’teki Osmanlı Mezar Taşları”, Ed. Nühket Adıyeke ve Tunay Ercan Sepetcioğlu, *Geçmişten Günümüze Girit Tarih, Toplum, Kültür Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, Kuşadası, 355-369.
- ARSLAN, Ayşegül (2007), *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara
- BALKİ, Muhammed Sefa (2023), *Bursa, Edirne ve İstanbul’daki Erken Osmanlı Dönemi Mihrabiyeli Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- BAŞARAN, Emel (2020), *Ayvacık Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- BAYRAKAL, Sedat ve DAŞ, Ertan (2008). “Yelki (İzmir/Güzelbahçe) Mezarlığı”, *Sanat Tarihi Dergisi*, 17.2, 25-41.
- BERK, Süleyman (2006), *Zamanı Aşan Taşlar, Zeytinburnu’nun Tarihi Mezar Taşları*, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.
- BİÇİCİ, Hür Kamil (2004), *Manisa Gördes’te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- BİÇİCİ, Hür Kamil (2009). “Tire Müzesi’nde Bulunan Süslemeli Mezar Taşlarından Bazı Örnekler (XVIII-XX. yy.)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50.1, 109-150. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000993
- BİÇİCİ, Hür Kamil (2013). “Muğla Ortakent’te bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları-I”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6.2, 1373-1436. http://dx.doi.org/10.9761/jasss_650
- BULUT, Fatma (2010), *İzmir-Urla Merkezdeki Cami Hazirelerinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- ÇAKAR, Gülşen (2007), *Bursa Emir Sultan Mezarlığı’ndaki 18. ve 19. Yüzyıl Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- ÇAKIR, Arif (2019), *Balıkesir Marmara Adası ve Paşalimanı Adası Türk- İslâm Dönemi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

- ÇELİK, Bayram (2012), *Ordu İli, Ünye İlçesi, Hacı Osman Ağa Camii Haziresindeki Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- ÇETİNASLAN, Mustafa (2021), *Taşların Dili İnegöl Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Aras Kültür Sanat, 1. Baskı, Bursa.
- DAŞ, Ertan (1996). “Çeşme Mezarlığındaki Mimari Tasvirli Mezar Taşları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, 8.8, 21-29.
- DAŞ, Ertan (1996), “Foça Osmanlı Mezarlığındaki Süslemeli Mezar Taşları”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Foça Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Foça Belediyesi-Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 61-68.
- DAŞ, Ertan (2004), “Seferihisar’daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarında Süsleme. *Dünden Yarına Seferihisar Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Seferihisar Kaymakamlığı Çevre Kültür ve Turizm Birliği Yayını, İzmir, 29-38.
- DAŞ, Ertan (2010). “Bozdoğan Mezar Taşları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, 19.2, 109-127.
- DAŞ, Ertan (2012), *İzmir’de Taş Çiçekler*. İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1. Baskı, İzmir.
- DAŞ, Ertan (2014), *Taşa Kazınan Hayatlar: Bornova/Yakaköy Mezarlığı’ndaki Mezar Taşları*. İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1. Baskı, İzmir.
- DAŞDEMİR, Sema (2011), *İstanbul Selimiye Camii Haziresi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- DEMİRCİ, Bilal (2012), *Bursa Emir Sultan Camii Haziresinde Yer Alan Mezar Taşlarının Kitabelerinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- DİKBİYİK, Tuğba Ruhengiz (2009), *Hat ve Süsleme Sanatları ve Mîmârî Üslup Bakımından Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- ELMAS, Erdal (2023), *Balıkesir Kitâbeleri ve Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- ERDEM, Tuğba (2009) *Akhisar Ulu Camii ve Paşa Camii Hazirelerindeki Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- EREN, Sevinç (2011), *Trabzon İli Gülbahar Hatun ve Tavanlı Camii Hazireleri ile Küçük İmarek Mezarlığı’ndaki Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- GÖKLER, Burak Muhammet (2017), *Balıkesir Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- GÜÇLÜ, İbrahim (2013), *İzmir Bayındır Yakapınar Köyü Mezar Taşı Kitabeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- GÜL, Selma (2009), *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı (Batı Yönündeki 18. Yüzyıl Mezar Taşlarının Sanat Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

- GÜL, Selma (2017), *İstanbul Sur İçi'ndeki Osmanlı Mezar Taşları Bezemelerinde Üslup Analizi (1703-1861)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- GÜMÜŞDAĞ, Gökhan (2007), *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- GÜNDOĞAN, Bengü (2007), *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- GÜNDOĞDU, Oktay (2016), *İstanbul Üsküdar'daki Ahmediye Camii Külliyesi Haziresi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- İLTAR, Gazanfer (2005), *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- KALKAN, Yağmur Candan (2015), *Edirne Muradiye Camisi Haziresi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- KELKİT, Cafer (2017), *Niksar Melikgazi Kabristanındaki Mezar Taşlarının Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- KESKİN, Burcu (2019) *Antalya'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- KEZİK, Engin (2011), *Armutlu (Yalova) Merkez Haziresi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KURTBİL, Zeynep Hatice (2009), *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı (Batı Yönündeki 19. Yüzyıl Mezar Taşlarının Sanat Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KURUKAYA, Nilgün (2014), *Aydın Merkezdeki Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- NEFES, Eyüp (2002), *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- NUHOĞLU, Mehmet (2003), *Koca Mustafa Paşa (Sünbül Sinan) Camisi Haziresi Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- ÖLÇAY, Hülya (2004), *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı 19. Yüzyıl Kadın Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- ÖZKAN, Serap (2009), *Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları (18-20. yy)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- SOYALP, Sedat (2018), *Denizli Babadağ'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- SÜRÜN, Mustafa (2006), *İstanbul Şeyh Vefâ Cami Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

GEÇ DÖNEM OSMANLI MEZAR TAŞLARINDA
SÜSLEMELERİN GRUPLANDIRILMASI:
AYDIN KUŞADASI ADALIZADE MEZARLIĞI ÖRNEĞİ

- ŞEN, Ahmet (2023), *Manisa Salihli'de Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- TUNÇEL, Gül (1989), *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezartaşları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara.
- TUNÇEL, Gül (2005). “Ayaş Mezar Taşları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, XIV.1, 277-305.
- TÜRKER, Fatma (2011), *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- ÜLKER, Necmi (1989), “Eski Foça Mezar Kitabeleri (XVI. ve XX. Yüzyıl), *VIII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1-18.
- VAROL, Abdül Halim (2015), *Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- VAROL, Abdül Halim (2019), *Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- VAROL, Abdül Halim (2021), *Bartın Amasra Müzesindeki Osmanlı Kitabeleri*, Bartın Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, Bartın.
- YARIŞ, Sahure (2015), *Üsküdar'da Yer Alan Bir Grup Cami Haziresindeki Mezar Taşları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- YER, Kader (2004), *Trabzon Sütlüklü Şehir Mezarlığı'ndaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

ŞÂRİHİ BİLİNMEYEN ŞERH-İ MU'AMMEYÂT-I ŞİHÂBÜDDÎN (RİSÂLE-İ ZİYÂİYYE) ADLI ESER

*The Anonymous Commentary Named Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn
(Risâle-i Ziyâiyye)*

Gıyasettin ATEŞ*

ÖZ: Klasik Türk edebiyatında bir türü ifade eden ‘muamma’ kavramı, özellikle Fars edebiyatında 15 ve 16. asırlarda büyük ilgi görmüş ve bu türün ele alındığı öğretici metinler kaleme alınmıştır. Etkileşim sonucu Türk edebiyatına geçen bu tür rağbet görmüş ve Farsça kaleme alınan didaktik metinlerin Türkçe tercüme ve şerhleri yapılmıştır. Farsçadan Osmanlı Türkçesine tercüme ve şerhi yapılan eserlerden biri de Hakîrî mahlasını kullanan Hüseyin Baykara dönemi Fars şairlerinden Şihâbüddîn Hakîrî’ye ait Risâle-i Ziyâiyye’dir. Tezkirelerin verdiği bilgilerden hareketle Hakîrî, kudretli bir kaside şairi ve mahir bir muamma söyleyendir. Bu çalışmada inceleme konusu edinen Risâle-i Ziyâiyye eseri, ismini tespit edemediğimiz bir şârih tarafından Türkçeye aktarılmıştır. Bu şerhe ait elimizde tek bir nüsha bulunmakta olup şerhin istinsah tarihi 1155 (1742-43)*’tir. Bu şerhte Risâle-i Ziyâiyye’nin 129 beytin tercüme ve şerhi yapılmıştır. Eserde muamma türü, tahsîlî, tekmiî, teshîlî ve tezyîlî şeklinde dört kısma ayrılarak ele alınır. Şerhte önce Farsça ana metin verilir, devamında ilgili beyitlerin tercüme ve şerhi yapılır.

Bu çalışmanın giriş bölümünde muamma türü ve gelişimi hakkında özet bilgilere, inceleme bölümünde tezkirelerdeki bilgiler ışığında Şihâbüddîn Hakîrî’nin hayatı ve eserlerine dair bilgilere yer verilmiştir. İncelenen Türkçe şerhin şekil ve içeriğine dair bilgiler yine bu bölümde ele alınmıştır. Çalışmanın metin başlığında ise bu şerhe ait tek nüshanın transkripsiyonlu metni sunulmuştur. Eksik varakta yer alan beyitler ile tercüme edilmeyen beyitlerin tercüme ve şerhi bu bölümde dipnotta verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muamma, Muamma Şerhi, Şihâbüddîn Hakîrî, Risâle-i Ziyâiyye

ABSTRACT: In Classical Turkish literature, the concept of “muamma,” a genre that involves mystery, gained significant attention in Persian literature during the 15th and 16th centuries. This genre led to the creation of instructional texts. As a result of cultural interaction, this genre found its way into Turkish literature, where Persian didactic works were translated and commented upon in Turkish. One of these works is *Risâle-i Ziyâiyye* by

* Dr., AFAD, Ankara, giyasettinates34@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9149-8638



Şihâbüddîn Hakîrî, a poet from the time of Hüseyin Baykara, who used the pen name Hakîrî. According to biographical dictionaries (*tezkiye*), he was a powerful ode poet and a master of muamma. The work *Risâle-i Ziyâiyye*, the subject of this study, was translated into Turkish by an unknown commentator. We have only one surviving manuscript of this commentary, and its transcription date is 1155 (1742-43). The *Risâle-i Ziyâiyye* consists of 129 couplets, all of which were translated and commented on. The genre of muamma in the work is divided into four categories: Tahsîlî, tekmîlî, teshîlî, and tezyîlî. The commentary first presents the original Persian text, followed by its Turkish translation and explanation.

In the introduction to this study, an overview of the *muamma* genre and its development is provided. The analysis section examines the life and works of Şihâbüddîn Hakîrî based on the information found in biographical dictionaries (*tezkiyes*). Furthermore, this section delves into the form and content of the analyzed Turkish commentary. In the text section, a transcription of the sole extant manuscript of the commentary is presented. Translations of the couplets found on the missing folio, as well as those previously untranslated, are provided in the footnotes.

Keywords: Muamma, Muamma Commentary, Şihâbüddîn Hakîrî, Risâle-i Ziyâiyye

Cite as / Atıf: ATEŞ, G. (2025). Şârihi Bilinmeyen Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn (Risâle-i Ziyâiyye) Adlı Eser. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 137-172. <https://doi.org/10.33207/trkede.1643106>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Divan edebiyatının edebî türlerinden biri muammadır. “Gizlenmiş, gizli ve güç anlaşılır söz” (Bilkan, 2000: 11) anlamına gelen muamma kelimesi, bir edebî terim olarak da “şiiirde remiz, ima veya işaret yoluyla dolaylı şekilde bir isme delâlet eden söz” (Saraç, 2020: 320) demektir. Bir beyan mahareti niteliği taşıdığı için beyan ilmine tâbi bir disiplin olarak kabul edilen muammanın (Tarlan, 2019: 283) şiiirde edebî bir sanat olarak icra edilmesi de bedî’ ilmiyle ilgili tarafını oluşturmaktadır (Durmuş, 2020: 320).

İlk örnekleri Arap edebiyatında görülen muamma türü, Fars edebiyatına geçtikten sonra müstakil bir ilim şeklinde ele alınıp kâideleri tespit edilmiştir (Tarlan, 2019: 279-280). İran edebiyatında muamma konusunda ilk çalışmalar Şerefeddin Ali Yezdî (ö. 858/1454)’ye atfedilir. Bu çalışmaları ilerleten Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)’den sonra bu tür çok rağbet görmeye başlamış ve Mîr Hüseyin Nisâbûrî (ö. 904/1498-99) ile de zirveye ulaşmıştır. Türk edebiyatında ilk muamma örneği Ahmedî (ö. 815/1412) ve Muînî’ye aittir. XV ve XVI. yüzyılda revaçta olan bu tür XVI. asırdan sonra önemini kaybetse de Tanzimat dönemine kadar edebî bir maharet olarak kabul edilmiştir. XVI. yüzyılda 700’e yakın muamma söyleyen Emrullah Emrî (ö. 983/1575), devrinde fazla revaç bulmamış olan bu sanatı ilerleterek muammanın önem kazanmasını ve kendisinden sonra da devam ettirilmesini sağlamıştır (Saraç, 1995: 164). Türk edebiyatında Cem Sultan, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Fuzûlî, Kınalızâde Ali çelebi, Âlî Mustafa Efendi, Ubeydî, Nâbî,

Nahîfî, Fıtmâ Hanım, Sünbülzâde Vehbî muamma söyleyen şairlerden bazılarıdır (Bilkan, 2000: 27; Saraç, 2020: 320, 321).

Muammanın düzenlenmesi ve çözümü genellikle amel denilen dört yöntemledir. Gizlenen ismin harflerini veren yönteme “tahsîlî”, gizlenen isme işaret etmek üzere bulunan harf ve hecelerin nasıl yan yana getirileceğini, bunların yer değiştirmesini veya kaldırılmasını gösteren yönteme “tekmîlî”, muammanın çözümünü kolaylaştıracak yönteme “teshîlî”, gizlenen isme hareke, sükûn ve şedde verme yollarına da “tezyîlî” denir. “Bu dört işlemle bunların kısımlarına dair teorik bilgiler, Arapça eserlerin yanı sıra Fars ve Türk edebiyatlarında da genellikle benzer şekillerde ele alınmıştır” (Bilkan, 2000: 66, 67; Tarlan, 2019: 285; Durmuş, 2020: 320).

Muamma türünün gelişimi ile muammanın çözüm yolları hakkında klasik dönemde birçok risâle yazılmıştır. Türk edebiyatında muamma söyleyen şairlerin yanı sıra bu sahada yazılan Farsça eserleri tercüme ve şerh eden şair ve yazarlar da olmuştur (Yazar, 2011: 679-698). Bu eserlerden biri de 15. asır Fars şair Şihâbüddîn Hakîrî’ye ait *Risâle-i Ziyâiyye*’dir. Bu eserin, ismini tespit edemediğimiz biri tarafından *Şerh-i Mu’ammeyât-ı Şihâbüddîn* adıyla Türkçeye tercüme ve şerhi yapılmıştır. Bu şerhe ait yalnızca bir nüsha bilinmektedir. Bu makalede söz konusu nüshadan hareketle bu şerh ele alınacaktır.

1. İnceleme

1.1. Şihâbüddîn Hakîrî’nin Hayatı ve Eserleri

Şairin adı Şihâbüddîn Ahmed b. Nizâmeddîn el-Herevî olup mahlası Hakîrî’dir. Nasrâbâdî (ö. 1091/1680’den sonra), *Tezkire*’sinde Mollâ Şihâb adı ile Hakîrî’yi şöyle tanıtır: “Nazmın tertibinde tam kudret sahibidir. Sultan Hüseyin Mirza zamanının meşhur şairleri arasındadır. Hakîrî mahlasını kullanmıştır. Birkaç kasidesini görebildim, gerçekten kudretli söylemiş ve muamma fenninde yaratılışı olgun ve lütufludur” (Nasrâbâdî, t.y.: 509).

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2932-3’te bulunan *Risâle-i Ziyâiyye*’nin başlığı “Risâle-i Mevlânâ Şihâbüddîn Hakîrî - şâgird-i Mevlânâ Mîr Hüseyin-i Meşhûr-” şeklindedir. Bu bilgiden de anlaşılacağı üzere Hakîrî, muamma ilmiyle ünlenmiş olan Mîr Hüseyin’in talebesidir.

Tezkirelerdeki bilgilerden hareketle farklı türlerde eser verdiği anlaşılan Hakîrî’nin muammaya dair üç eseri bulunmaktadır. Bunların ikisi mensur

biri de manzumdur. Bursa İnebey Kütüphanesi Haraccı Koleksiyonu 1029 numaralı mecmuada bu üç eser bir arada yer alır.

Muamma ilminin Farsça manzum olarak ele alındığı eserin adının Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2932-3'teki nüshada *Risâle-i Ziyâiyye* olduğu nüshanın ilk varâğının derkenarında ve eserin hâtıme kısmında belirtilir. Eser mesnevi nazım şekliyle ve aruzun mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün vezniyle kaleme alınmış olup 144 beyittir. Yazar Hakîrî mahlasını kullandığı eserini,

پی تاریخ آن از عالم غیب
رسیده نسخه موزون بی عیب

beytinde geçen عیب نسخه موزون بی عیب ifadesinin ebced hesabı ile 918 (1512-13) yılında kaleme alınmıştır. Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde çok sayıda yazması bulunmaktadır.

1.2. Şârihi Bilinmeyen *Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn*'in Genel Özellikleri

Anadolu Türkçesiyle kaleme alınan eserin şârihi belli değildir. Arapça kısa bir hamdele ve salveleden sonra şârih, tâliplerin muamma fennine olan rağbetlerini görünce *Şihâbüddîn* isimli kitabı şerh etmeye karar verdiğini ifade eder. 1155 (1742-43) yılında istinsah edilen nüshanın eksik bir nüshadan çoğaltıldığı müstensih notunda belirtir. Şerhte temel metinden 129 beyit yer alır.

Şerhte muamma çeşitleri için ana başlık ve alt başlıklar kullanılır. Farsça olan bu başlıklardan sonra kaynak metne (beyte) yer verilir ve ardından bu beyit/beyitler şerh edilir. Şerhin ilk beyitlerinde Farsça kelimelerin Türkçe anlamları ve konu ile ilgili Fars grameri hakkında kısa bilgi verildikten sonra ilgili beytin çevirisi yapılır. Daha sonra 'beyân-ı istihrâc' ifadesi ile beraber ilgili muamma çözümlenir. Şerhin ilerleyen bölümlerinde ise yalnızca beytin çevirisi ve muamma çözümüne yer verilir. Muamma tarifinin anlatıldığı bazı beyitlerin çevirilerinin yapılmadığı görülmektedir.

1.3. Nüsha Tavsifi

Nüsha Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi 5192'de bulunmaktadır. Bu mecmuada üç eser bulunur. Bunlar *Şihâbüddîn*'in şerhi, bu şerhin metni olan *Risâle-i Ziyâiyye* (Eser iki defa yazılmıştır.) ve Molla Câmi'nin *Manzûme-i Suğrâ*'sıdır. Mecmua 30 varaktan oluşur. Nüshanın 1a sayfasında '*Şerh-i Mu'ammeyât-ı Şihâbüddîn*' yazılıdır. Bu şerh, mecmuanın 1b-15b varakları arasında yer alır.

Nüsha 215x135-152x80 mm. boyutundadır. Saman renkli kâğıda yazılı nüshanın sayfalarında cetvel bulunmaz. Bazı sayfalarda nem lekesi oluşmuş ve bazı sayfalarda mürekkep dağılmıştır. Nestalik hattıyla her sayfada 19 satır yer alır. Farsça ana metin ile başlıklar kırmızı mürekkeple yazılıdır.

1.4. Eserin Muhtevası

Ana metnin ilk üç beyti Allah'ı tazim eden tevhit niteliğindedir. Asıl konuya muamma tanımı ile giriş yapılır. Muamma, bir söz grubunun muayyen bir lafza ima ve işaret yolu ile delalet etmesi şeklinde tanımlanır. Bundan sonra muamma ilminin dört kısma ayrıldığı belirtilir. Bunlar **tahsîlî**, **tekmîlî**, **teshîlî** ve **tezyîlî** şeklindedir.

Teshîlî amel dört kısma ayrılır. Bunlar **intikâd**, **tahlîl**, **terkîb** ve **tebdîl**'dir. **İntikâd**, nazımda lafzın cüzüne işaret etmektir. **Tahlîl**, bir lafzı iki veya daha fazla parçaya ayırmaktır. **Terkîb**, birden fazla bilinen kelimeyi birleştirerek yeni bir kelime oluşturmaktır. Terkipten maksat yeni kelimenin anlamıdır. **Tebdîl** ise lafızlarda bazı harflerin kullanımdan düşürülüp yerlerine başka harflerin getirilmesidir.

Tahsîlî ise dokuz kısımdır. Bunlar, **tansîs**, **tahsîs tesmiye**, **telmîh**, **tashîf**, **teşbîh**, **kinâye**, **terâdüf**, **îştirâk** ve **hisâbî** şeklindedir. **Tansîs** ve **tahsîs**, herhangi bir lafzın kendisini irade etmesidir. **Tesmiye**, bir harfin isminden müsemma dilemektir veya müsemmadan isim murat etmektir. **Telmîh**, söylenilen lafızla bir kelimeye işaret etmektir. Telmîh iki kısımdır. Birincisi, her yerde meşhur olan bir kelimenin zikri ile yine meşhur olan başka bir kelimeyi seçmektir. İkincisi, yazılı olmayan bir kelimeye zikredilen ifadelerle işaret etmektir. **Tashîf**, aklın bir lafızda tasarruf etmesiyle o tasarruftan o lafzın suretinin hasıl olmasıdır. Bu şekil, mefhumu teşbih ve temsil olan bir lafız sebebiyle oluşursa tashîf-i vaz'î olur. Eğer lafız ve ibarenin tashîfi noktanın silinmesi veya noktanın konulmasıyla olursa tashîf-i ca'lî olur. **Teşbîh** ve istiâre, bir lafzı bir harf ile işaret etmektir ki o lafzın manası o harfi göstersin. **Kinâyet** iki kısımdır. İlki bir harf veya lafzı kinâye yolu ile söylemektir. İkincisi ise bir lafzın anlamının vasıta olmaksızın bir lafızdan bir lafız dilemektir. **Terâdüf**, aynı anlama gelen iki kelimenin birinden diğerini talep etmektir. **İştirâk**, bir kelimenin iki anlamı olup şiirde ve muamma çözümünde iki ayrı anlamın kullanılmasıdır. **Hisâbî** amel ise, istenen ismin elde edilmesi belli bir sayı mülâhazasına bağlı olmaktan ibaret olup beş kısma ayrılır. Bunlar üslûb-ı ismî, üslûb-ı harfî, üslûb-ı ihsâyî, üslûb-ı inhisârî ve üslûb-ı rakam şeklindedir.

Tekmîlî amel **te'lîf**, **iskât** ve **kalb** olmak üzere üç kısımdır. Dağınık halde bulunan kelimelerin bir araya getirilmesiyle te'lîf olur. Bu amel de

imtizâcî ve ittisâlî şeklinde iki çeşittir. İmtizacî, bir lafzı başka bir lafzın içine koymaktır. İttisâlî ise bir sözcüğe başka sözcük yakınlaştırmaktır. **İskât**, kelimenin bazı harflerini atmaktır. Bu amel aynî ve mislî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aynî, atılacak harflerin silinecek kelimededen gösterilmesidir. Mislî ise silinecek harfin atılacak kelimeye belli olmayıp başka kelimeye belirtilmesidir. Kalb ameli, kelimenin harf düzenini değiştirmektir. Bu amel üç kısma ayrılır. Bunlar kalb-i kül, kalb-i ba'z ve kalb-i killî şeklindedir. Bir kelimenin ters okunması kalb-i kül, kelimenin bazı harflerinin yer değiştirmesine kalb-i ba'z, mürekkep lafızların her bir parçasının yer değiştirmesine kalb-i küllî denir.

Tezyîlî amel altı kısma ayrılır. Tahrik ve teskin, harekeli bir harfin sakin okunması veya tam tersi olma durumudur. Teşdid ve tahfif, şeddetsiz bir harfi şeddeli okumaktır veya tam tersi. Med ve kasr, bir kelimedeki elif harfini med'li okumak veya tam tersi yapmaktır. Dördüncüsü izhâr ve isrârdır. İzhâr, kitabette var olan bir harfin okumada olmayıp remiz ve işaret yolu ile okumada ortaya çıkarmaktır. Kelimeye var olan bir harfin yok olmasına da isrâr denir. Beşinci kısım marûf ve mechûl'dur. Ma'rûf, işbâ'dan yoksun olan bir harfin işbâ'dan yoksun bırakmaktır. Kelimedeki bazı harflerin atılmasına da mechûl denir. Altıncı kısım ise ta'rîb ve ta'cîm dir. Arapça bir harfi Farsçaya veya Farsça bir harfi Arapçaya dönüştürmektir.

2. Metin

Bismillâhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

[1b] (1) el-Ḥamdu lillāhi'l-lezī ḥalaḳa'l-eşyā'e bi-terkibi'l-kāfi ve'n-nūn ve intikād minhe'(2)l-insān ve a'tāhu lisānen şārimen keyfe mesnūn. Ve's-şalātu ve's-selāmu 'alā (3) Muḥammedin'illezī şāḥafa bi-dīnihi cemī'a'l-edyan ve şarraḥa ismehū bi-ismi ḥālīḳi'l-melekūtāt (4) mine'l-a'rāzi ve'l-a'yān. Ve 'alā ālihi'l-'izām ve aşḥābihi'l-kirām ilā yemi'l-kıyām. (5) **Ve ba'd**, felemmā ra'eytū raḡbete't-tālibīne ilā fenni'l-mu'ammā, eredtū en eşraḥa'l-kitābe'l-(6)müsemmā bi-Şihābuddīn, vellāhu'l-muvaffıḳ li'l-sedād ve minhu'l-hidāye ve'r-reşād.¹(7)

بنام انکه ذات جمله اشیا

¹ Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Hamd o Allah'a ki varlığı kâf ve nûn'un terkihiyle (کن) yarattı. Ve insanı o varlıktan seçti ve ona istediği şekilde belîğ bir dil bahş etti. Salât ve selâm Hazreti Muhammed'e olsun ki onun diniyle bütün dinler bozuldu. Ve adı mülklerin yaratıcısının ismiyle apaçık belirtildi işaretlerden ve nesnelerden. Ve kıyamet gününe kadar, şerefli âl ve ashâbı üzerine olsun. Ve sonra, ne zaman ki tâliplerin muamma fennine olan ilgilerini gördüm, Şihâbuddîn ismiyle meşhur olan kitabı şerh etmeye karar verdim. Doğruluk için Allah muvaffak kılsın. Hidayet ve doğru yol ancak O'dandır.

بود چون اسم [و] ذات او مسمّا²

(8) Ma'lūm ola ki bā-yı müfrede-i meftūḥa Fārisīde bā-yı cārenūn cemī' ma'nalarında (9) müsta'meldür. İllā ma'nā-yı ta'diyede degül. Ya'nī 'Arab bābı diyecek yerde 'Acem (10) بیدر dimez. Pes bunda bā harf-i isti'ānetdür, بسم الله bā'sı gibi. Ve mütā'allıkı (11) mübāşir olduḡuñ maşlahata göre bir fi'l taqdīr olunur. نام, isim ma'nāsına (12) lafızdur. ان, işāret-i ba'ide için mevzū'dur. Nitekim این işāret-i karīb (13) içündür. که, luḡat-ı Fārisīde üç ma'nāya gelir: Edāt ve rābta ve ta'diye. (14) Üçünci ma'nası kimesne dimekdür. Bu maḥalde ma'nā-yı aḥīr murāddur. ذات, senūn (15) 'aynine ve ḥaḳīkatine dirler. اشیا, cem'-i 'şī'dür, yāḥūd 'şī'den maḳlūbdur ki [2a] (1) 'şī, ism-i cem'dür. چون, edāt-ı teşbīhdür ve edāt-ı ta'līl daḡı olur. (2) Türkīde ve Fārisīde müsta'meldür. Nihāyeti Türkīde که lafzıyla telaffuz olunur, (3) çünkü dirler. Ma'nā-yı beyit: Ol kimesnenūn nāmıyla ibtidā iderim ki bu cümle (4) eşyā-yı mevcūda isim meşābesinde ve anuñ zāt-ı bīcūnı müsem mā meşābesinde (5) olur. Murād, isim müsem māya dāl olup izhār itdüḡi gibi bu eşyā ki (6) maşnū'ātdan 'ibāretdür, şāni'ā dāl olup izhār ider. Ve isim (7) ve müsem mā zikrinde berā'at-i istihlāl vardır, vallāhu a'lem bi's-şavāb. (8)

بود آسایش دلها ز نامش

کشاده جمله مشکله ز نامش

(9) بود, vāv'uñ fethiyle fi'l-i muzāri'dür, olur ma'nāsına. Sükūn-ı vāv-ile (10) māzīdür, idi demek olur. آسایش, rāḥat ma'nāsınadır. (11) دل gönül ma'nāsınadır ve ها, edāt-ı cem'dür. Ma'lūm ola ki lisān-ı Fārisīde (12) ismūn cem' olunmasında kā'ide oldur ki isim ikiden ḥālī degüldür. Şāḥib- (13) ḥayāt olmaḳ var, olmamaḳ var. Şāḥib-ḥayāt olursa elif ve nūn (14) ile cem'lenür: خوبان ve اسبان ve مرغان gibi. Ve eger āḥirinde yā-yı sākine (15) olursa ol yā ibkā olup عالمیان ve آدمیان dinilür. Ve eger āḥirinde (16) yā olursa kāf'a mübeddel olur, جویندگان ve بندگان gibi. Şāḥib-ḥayāt (17) olmazsa lafz-ı yā'nuñ lühūḳıyla cem'lenür, آسمانها ve زمینها ve سالها gibi. (18) Ve eger ism-i cevāmidden olursa ol cāmīdnūmā ve teceddūd ve inkıẓā şāḥibi (19) olursa vecheyn cā'izdür, درختان, درختها gibi ve لبان ve لبها gibi ve روزان [2b] (1) ve روزها gibi ve شبان ve شبها gibi. نامش, de olan şīn zamīr-i (2) gā'ibdür, aşlı ash'dür. Zīrā hā ile olan lafza dāḡil olsa hemze (3) zāḥir olur, بنده ash gibi. Bārī Te'ālā'ya rāci'dür. Ma'lūm ola ki (4) luḡat-ı Fārisīde şīn-i zamīrūn iki ma'nası vardır. İsme muttaşıl olur, (5) muzāfunileyh ma'nası ifāde ider, ذاتش gibi. Fi'le muttaşıl olursa (6) دیده mesh gibi, yāḥūd edevāta muttaşıl olursa اكرش gibi, ma'nā-yı mef'ūliyet (7) ifāde ider. کشاده, meftūḥ dimekdür. مشکله,

اسمی: مسمّا²

cem'-i مشکل'dür. مشکل, ism-i fâ'ildür, (8) if'âl bâbından mültebis ma'nāsına. Ma'nā-yı beyit: Gönüller rāhatı (9) ol Bārī'nüñ nāmındandır ve cümle müşkilât anuñ isminden meftūhlardur. (10)

بذات اوست عالم را نمایش

زنامش هر معما را کشایش

(11) Bā [va]şla ma'nāsınadır. او, hemze'nüñ zammı ve vāv'uñ sükunıyla zamīr-i gā'ibdür (12) هو, ma'nāsına iştirāk üzere. Ve sīn ve tā edāt-ı haberdür. (13) عالم, māsivallāh dirler, cem'i عوالم gelür, lām'üñ kesriyle. Ve ra, edāt-ı (14) mef'ıldur. نمایش, zīnet ma'nāsınadır. از, 'den muḥaffedür. من, ibtidāye (15) ma'nāsınadır. کشایش, açılmaḵ ma'nāsınadır. Ma'nā-yı beyit: (16) 'Ālemüñ zīneti anuñ zātıyladır. Ve her mu'ammānuñ açılması anuñ nāmındandır. (17)

معنی در لغت کاسم مکانست

مکان تعمیه مفهوم انست

(18) Ma'nā-yı beyit: Mu'ammā, luḡatda ism-i mekāndur. Mefhūmı mekân-ta'tıme dimekdür. (19) تعمیه maşdardur, luḡatda örtmege dirler, vallāhu a'lem bi's-şavāb. [3a] (1)

بود مقصود از ان در عرف این فن

کلامی دال بر لفظ معین

(2) در, kapu ma'nāsına ve zā'ide ve edāt-ı zarfdur. Bu maḵāmda ma'nā-yı ahīr murāddur. (3) عرف, iştılāḥ dimekdür. فن, vāḥidü'l-fünündür. فنون, envā' ma'nāsınadır. (4) کلام, luḡatda mā-yetekkele mu bihi'l-insān ma'nāsınadır. Iştılāḥda lafz-ı müfide dirler. Yā, lisān-ı (5) Fāriside bir nice ma'nāya gelir. İsme muttaşıl olursa vaḥdet ve ḥiṭāb (6) ve maşdariyye ma'nālarında müsta'meldür. Fi'le muttaşıl olursa ḥikāyet içündür. (7) Bu maḵalde ma'nā-yı vaḥdet murāddur. دال, ism-i fā'ildür, delālet idici (8) ma'nāsına. بر, ma'nā-yı müte'addide için mevzū'dur. Şadr ve meyve ve naşīb (9) ve ḥarfdür علی ma'nāsına ve بردن lafzından şīḡa-yı emirdür. Ve gāḥ olur ki (10) ef'āl ve maşadır edātında mücerred taḥsīn-ı lafz için isti'māl iderler. Bu maḵāmda (11) ḥarfdür, علی ma'nāsına, ma'nā-yı isti'lā' murāddur. لفظ, luḡatda 'rmi'e dirler. (12) Iştılāḥda mā-yatalaffazu bihi'l-insāna dirler. معین, tef'ıl bâbından ism-i (13) mef'ıldur. Ta'yīn olunmuş ma'nāsına. کلام lafzında mu'ammānuñ neşir ve nazme (14) 'ām olmasına işāret vardır. Ve لفظ lafzında mu'ammānuñ isme ve ismüñ ḡayrıya (15) 'umūmuna işāret vardır.

ولی شرطیست ایما در دلالت

نه ایمایی که باز آرد ملالت (16)

ولی, edāt-ı istidrākdur. ایما, işāret (17) ma'nāsınadır. باز, bir nice ma'nāya gelir: Toğan ve açık ve kol bāzū ma'nāsına (18) ve بازیدن lafzından emir olur. Ve ba'z terkīblerde sıfat isti'māl olunur. (19) حقه باز ve شعبه باز gibi. Ve girü ma'nāsına, bu maḥalde ma'nā-yı aḥīr murāddur. [3b] (1) Ma'nā-yı beyit: Velākin delāletde işāret şartdur ve ol işāretde melālet olmaya. (2)

چو از مفهوم او کشتی خبردار

بدان کاقسام اعمالش بود چهار

(4) ve دیزدار. ism-i fā'ildür. 'darنده, دار olan 'da خبردار (3) Ma'nā-yı beyit: Çünkü mu'ammānuñ mefhūmundan (5) haberdār oldun, bil-ki mu'ammā a'mālinuñ aḫsāmı dördtür.

یکی تحصیلی دیگر بشنوی راست

از و اکثر غرض تحصیل اجزاست (6)

Ol dört kısmuñ biri 'amel-i taḥşil'dür ki (7) ol 'amelden ekşeriyā ġaraẓ eczā-yı isimdür.

دوم قسمست تکمیلی که اغلب

حروف اسم از و گردد مرگب (8)

İkinci kısım 'amel-i tekml'dür ki ekşer ve aḡleb (9) ismüñ ḥurūfı andan terkīb ve tertīb bulup mādde şīğası kemāl bulur. (10)

سیوم تسهیلی دانیست مشهور

کز و آسان شود اقسام مذکور

(11) Üçüncü kısım 'amel-i teshil'dür ve ol 'amel meşhürdur ki andan aḫsām-ı mezkūr ki (12) taḥşilī ve tekml'dür, āsān olur.

چهارم هست تزییلی کز و نام

پذیر و زیب و زینت بعد اتمام (13)

Ve dördüncü 'amel-i tezyil'dür ki a'māl-ı şelāse (14) ile nām itmām olındıktan-şoñra bir 'amel ile zīb ü zīnet qabūl ider (15) ya'nī tezyilī, umūr-ı muḥsinedendür.

Der-beyān-ı 'amel: A'māl-ı teshilī (16)

الا یا آن که دانش با تو یار است

بدان که اقسام تسهیلی چهارست

(17) Ey ol kimse ki 'amel ve ma' rifet saña yârdur, bil ki a'mâl-ı teshîlî saña çârdur. Su'âl: (18) A'mâl-ı teshîlî icmâlde te'hîr olup tafşîlde taqdîm olmasına bâ'is? Cevâb: (19) Çünkü a'mâl-ı taḥşîlî ile a'mâl-ı tekmlî'nüñ mütemimîdür, evvelen anuñ icmâlen ma'lûm [4a] (1) olup şâniyen bu zıkr olunmak gerek. Ammâ çünkü a'mâl-ı teshîlî 'âmdur, 'umûmî içün taqdîm (2) kılınmak münâsibdür, vellâhu a'lem bi's-şavâb.

نخستین انتقاد انکاه تحلیل

سیوم ترکیب چهارم هست تبدیل (3)

Ol dört kısım intikâd ve taḥlîl ve terkîb ve tebdîldür. (4)

کنم بهر تو هر يك را معین

بتعريفات و تمثيلات روشن

(5) Senüñ içün her birini mu'ayyen iderim rüşen ve zâhir ta'rîfât ve temşîlât ile. (6)

der-Ta'rîf-i intikâd (7)

چو جزء لفظ در نظم ای یکنه

شود تیر ایشارت را نشانه

(8) Çünkü cüz'î ya'nî yâ evveli, yâḥūd vasaṭı, yâḥūd âḥiri nazımda ey yegâne ferbîh (9) olan kimesne, işâret tîrine nişâne ola. Meşelâ kelimenüñ evveline ve تاج ve بالا ve (10) روی ve emşâlî ile işâret itmek gibi. Vasaṭına دل ve قلب ve emşâlî ile işâret (11) gibi. Ve âḥirine نهایت ve پای ve پایان ve nazâ'irî ile işâret itmek. Vellâhu a'lem bi's-şavâb. (12)

مرا این نکته از استاد یادست

که نام او درین فن انتقاد ست

(13) Bu nûkte baña üstâdımdan maḥfûzdur ki ol 'amelüñ nâmı bu fende intikâddur. (14)

باسم سید

(15)

چو رانی دورم از کوی خود ای دوست

مرا راهی نما سوی خود ای دوست

(16) Ma'nâ-yı beyit: Çünkü ey dost beni kendü maḥallüñden uzak sürersin, baña (17) kendü ṭarafuña bir yol göster. Beyân-ı istiḥrâc: Lafz-ı مرا'da را ḥî lafzına tebdîl (18) ola مه olur. مه, eyyâm i'tibâriyle otuzdur. Otuz lisân-ı

Fārisīde سیدی (19) dimekle د mektūbī murād olup cümle سیدی
olur. Temsīl, سوسی خود (1) dimekle dāl'a işāretdür.

Taʿrīf-i tahlīl (2)

اگر يك لفظ را بهر افاده
دو باره ساختی یا خود زیاده

(3) Eger bir lafzı ifāde-i isim içün iki pāre yāhūd ikiden ziyāde mücezzā idesin. (4)

بجز تحلیل نام این عمل نیست
اگر آرم مثالش بی محل نیست

(5) Bu ‘amelüñ ismi taḥlīlden ğayrı degüldür. Ya‘nī nāmına taḥlīl dirler ve eger mişāl irād (6) olınsa bī-maḥal degüldür.

باسم حامد

(7)

زهی عیشم یکی در صد ز زلفت
دلم را شادئ ببعد ز زلفت

(8) Ma‘nā-yı beyit: Taḥsīn ‘aʿşime ki senūñ zūlfünden ötürü birisi yüzdedür.
(9) ya‘nī bir ‘aʿşim yüz ‘aʿş mertebesindedür ve göñlüme bī-ḥad sürür
senūñ zūlfündendür. (10) Beyān-ı istiḥrāc: دُلُّنْ مُرَادِفِي حَاشَا'dür. شَادِي
kelimesi taḥlīl olunup (11) حَاشَا'da olan دِي بِيحْد 'e tebdīl olına. دِي اَمْس 'dür
bī-ḥad olıcak (12) اَم ḳalur. حَام olup دَلْ'den murād dāl-ı mektübī olıcak حَامِد
hāṣıl olur. (13) Beyān-ı temsīl: شَادِي iki pāre kılınmadadır.

der-Ta^ʿrīf-i terkīb (14)

ز الفاضی کہ شد مشہور باہم
جو آید لفظ موضوع فراہم

(15)

از ان لفظت نظر بر معنی افتاد
بود ترکیب نامش نزد استاد

(16) Çünkü birkaç lafız ki kelimât olmak üzere meşhûr ola, sonra bir yere gelüp lafız-ı (17) müfred olup bir kelime i ‘tibâr olına ve ol kelimeden dahı senüñ nazaruñ (18) ma‘nâya ola, bu ‘amelüñ üstâd katında nâmı terkîbdür.

باسم امان

(19)

دلا از دفتر دانش حذر کن
مدام اوراق مستانرا نظر کن

[5a] (1) Ma'nā-yı beyit: Ey gönül, defter-i dānişden hāzer eyle, dā'imā evrāk-ı mestāna nāzar eyle. (2) Beyān-ı istihrāc: Lafz-ı اوراق taḥlīl olup راق lafz-ı مست ile terkīb olucaḡ (3) راقمست olur. Lafz-ı ام rāqīm ve kitāb olucaḡ امان ḥāşıl olur. Beyān-ı temşīl: (4) راق ile مست bir yere gelüp terkīb olup ma'nā-yı راق murād olınmasındadır.

Ta'rīf-i tebdīl (5)

چو شد بعض حروف از يك تصرف
بغير آن بدل زد بی توقف

(6) ma'nāsınadır. Çünkü ba'zı ḥurūf bir taşarrufdan gide, ol ḥarfūn (7) yerine bir ḡayr bī-bedel vaż' eyle bī- tevaḡḡuf.

بنه تبدیل نامش کر در ان حال
زیاد نقطه باشی فارغ البال (8)

Ol 'amelūn ismini tebdīl vaż' eyle (9) ve ol ḥālde nokṭasından fāriḡu'l-bāl ol. Ya'nī nokṭası daḡı isḡāṭ (10) it dimekdür.

بنام شاه بابر

(11)

هوایت در درون سینه جا کرد
دلم را همچو صبر اول هبا کرد

(12) Senūn 'aşḡ u muḡabbettūn derūn-ı sīnede mesken itdi. Ol şabrı (13) hebā itdüḡi gibi gönlümü daḡı evvel hebā itdi. Beyān-ı istihrāc: diḡi (14) mūrā'ul'ḡaḡa'dur. Evveli hebā ola, murād isḡāṭdur, şa ḡalur. صبر'ın evveli هبا ola (15) ya'nī صبر'da şād-ı mektūbī هبا lafzına mübeddel ola, هبا' olup cümlesi (16) Vech-i temşīl: Ma'lūm beyāna ḡacet yokdur.

A'māl-ı taḡşīlī (17)

شدم در شرح تسهیلی چو در سنج

کشایم بهر تحصیلی سر کنج³

(18)

بدان کاقسام تحصیلی درین فن

نه آمد نام بشنو هر يك از من⁴

³ Teshilinin şerhinde nasıl inci tarttıysam; tahsilî için hazinenin sırrını çözeyim.

(19)

يکي تنصيص دان يعنى که تصريح
دکر يک تسميه انکاه تلميح⁵

د کر تصحيف و تشبيه و کنایت
ترادف نیز ای صاحب درایت⁶

[5b] (1)

وزان پس اشتراکست و حسابی
کنم شرح همه کر رخ نتابی⁷

(2) Ta'rif-i tanşîş (3)

هر آن لفظی که شد نفسش اراده
لقب تنصيص و تخصيص اش نهاده

(4) Her bir lafız ki kendi nefsi irāde olına, anuñ laḳab-ı mevzū'ı tanşîş ve taḥşîşdür. (5)

باسم نیازی

(6)

نهد داغم بجان ای سیم غیغ
ببازی چون نهد خالی بر آن لب

(7) Cānıma dāğ ḳor ol sīb-ḡabḡab olan dilber. 'daḡ' de olan mīm جان lafzına (8) merhūndur. Lu'b ve bāzī ile ḳünki ol leb üzere bir ḥāl vaż' ider. Ḡabḡab, (9) 'Arab ve 'Acem isti'māl ider. Maḥbūblaruñ zeḳanı altında yumru olan et pāresine (10) dirler. Güzellerüñ muḥassenātından 'add olunur. Beyān-ı istiḥrāc: بیازی lafzınuñ lebi bā'dur (11) لعب ile bā'nuñ üstüne bir nokṭa vaż' olına, nūn olup kendisinüñ nokṭası (12) جان'a ḳonula. جان'dan murād vasat'dur. بیازی lafzınuñ vasaṭı bā ve elif ve zā'dur. (13) Bu üç ḥarfda nokṭa ḳabul idici ancak bā'dur. Bir nokṭa daḡı gelicek با olur. (14) Bu üç lafzı بیازی lafzına münḳalib olup ism-i maḳşūd ḥāşıl olur. (15) Beyān-ı temşil: Lafz-ı بیازی zıkr olup nefsi irāde olınmasındadır. (16)

⁴ Bil ki bu fende tahsilinin kısımları dokuzdur. Her birinin adımı benden dinle.

⁵ Birini tansîs bil, yani tasrîhdir. Bir diğeri tesmiye ve sonra telmîh.

⁶ (Şerhte bu beyit eksiktir.) Ey dirayet sahibi! Diğerleri tashîf, teşbîh, kinâyet ve de terâdüftür.

⁷ Ve ondan sonra iştirāk ve hisâbidir. Eger yüz çevirmezsen hepsini şerh ederim.

Ta'rif-i tesmiye (17)

زاسم حرفی ار صاحب معنی

مسمی خواست یا اسم از مسمی

(18)

بود این هر دو صورت نزد جمهور

باسم تسمیه موسم و مذکور

(19) Eger şâhib-i mu'ammā bir harfūn isminden müsem mā murād ide, yaḥūd müsem mādan isim [6a] (1) murād ide. Bu iki şüret cumhūr kıatında tesmiye ismiyle mezkūr ve mevsūmdür.

Temsil-i evvel

باسم حسام (2)

دلم بیخود شد از ذوق کلامش (3)

جز اول حرف نشنید از سلامش

(4) Ma'nā-yı beyit: Ol maḥbūbuñ kelāmı zevkınden gönül bī-ḥod oldı ve anuñ selāmından (5) evvel harfdēn ḡayrı işitmedi. Beyān-ı istiḥrāc: Dilūñ mūrādifi حشا'dur. Lafz-ı (6) حشا bī-ḥod ola ya'nī gönülsüz olup şīn sākıt olıcaḡ ḡalır. Tesmiye tarīkıyla (7) isimden müsem mā murād olındıḡda ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (8) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (9) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (10) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (11) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (12) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (13) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (14) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (15) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (16) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (17) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (18) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (19) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (20) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (21) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (22) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (23) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (24) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (25) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (26) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (27) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (28) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (29) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (30) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (31) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (32) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (33) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (34) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (35) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (36) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (37) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (38) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (39) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (40) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (41) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (42) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (43) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (44) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (45) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (46) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (47) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (48) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (49) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (50) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (51) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (52) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (53) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (54) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (55) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (56) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (57) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (58) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (59) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (60) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (61) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (62) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (63) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (64) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (65) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (66) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (67) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (68) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (69) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (70) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (71) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (72) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (73) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (74) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (75) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (76) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (77) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (78) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (79) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (80) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (81) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (82) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (83) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (84) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (85) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (86) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (87) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (88) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (89) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (90) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (91) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (92) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (93) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (94) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (95) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (96) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (97) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (98) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (99) ح ḡaşıl olur. Lafz-ı (100) ح ḡaşıl olur.

بنام غیبی

(12)

مرا پیوسته باید زان جفاکیش

غم بیحد و بیحد بردل ریش

(13) Baña muttaşıl ḡam-ı bī-ḡad gerekdür ol cefā-kīşden ve daḡı bī-ḡad ḡam gerekdür dil-i mecrūḡ üzere. (14) Beyān-ı istiḥrāc: ḡamuñla bī-ḡad ola ya'nī ḡāyetsiz ola, ḡ bākī ḡalır. Andan isim (15) aldıḡ ḡayn melfūzī oldı. Ol ḡayn bī-ḡad ola ya'nī ḡaddi bā ola ḡayb olur. (16) ḡayn melfūzī oldı, ḡayb lafz-ı ı üzere olıcaḡ ḡayb ḡaşıl olur. Beyān-ı temşil: (17) ḡayn-ı mektūbīden ḡayn-ı melfūzī irāde olınmadadır.

Ta'rif-i telmih (18)

چو لفظی را که در جا هست مشهور

دکر مسطور نبود هست مذکور⁸

(19)

نشان دادی بود تلمیح نامش

بشرط شهرت جا و مقامش⁹

[6b] (1) Telmîh iki kısımdır. Bir kısmı, bir lafız ki her yerde meşhûr olur, ol lafız zıkr olunup (2) meşhûru aḥz olunmaḡdur. Kısm-ı āḡeri, lafz meşṡûr olmaya lâkin mezkûr olan lafza nişân (3) verici ola. Kısm-ı evveldendür meşelâ seb‘a-yı seyyâre ki bu beyit anları câmi‘dür: (4) Kâmerest ü ‘Uṡârid u Zühre, Şems, Merriḡ, Müşteri, Zühâl. Her birinden ḡarf-i āḡir murâd (5) olunur. Farzan ل, ح, ی, د, ه, س, ح, ی, ل bunlar murâd olur. Ve bu yedi ḡarfdan (6) seb‘a-yı seyyâre murâd olındıḡı gibi. ل leyle, ز rûze, م yevme işâret olunur. (7) Ve yek-şenbih ل, dü-şenbih ی, ب, se-şenbih ی, ج ve çehâr-şenbih ی, د ve penc-şenbih (8) ی, ه ve cum‘a و ve şenbih ز, ی işâret oldıḡı gibi. Ve daḡı esmâ-yı burûc on ikidür. (9) Ḥamel, Şevr, Cevzâ, Serṡân, Esed, Sünbüle, Mîzân, ‘Aḡreb, Kavş, Cedy, (10) Delv, Ḥût. Ḥamel’e sıfr, Şevr’e bir ‘aded, Cevzâ’ya iki ‘aded, Ḥût’a varınca. Ḥût’uñ işâreti (11) on birdür.

Temşîl-i kısım-ı evvel

باسم علی

(12)

بخورشید فلک اکنون مهی کو

که باشد مشتبه تر زان پری رو

(13) Şimdi kanı bir meh ki ḡurşîd-i feleke ol perî-rûdan ziyâde müştebeh ola! Murâd-ı (14) istifhâm inkârîdür. Beyân-ı istiḡrâc: بخورشید’üñ lisân-ı ‘Arabda mürâdifî (15) عین’dur. عین’dan müsemmâ murâddur. مه, ‘aded i’tibâriyle otuzdur, murâd lâm’dur. (16) İmdi ‘ayn ile lâm پری lafzından تر lafzına müşâbih olan-ki پر’dür. پر’e (17) tebdîl ola ism-i علی ḡâşıl olur. مه’dan lâm aḡz olunmada.

Temşîl-i kısım-ı (18) dovvom

باسم امین

(19)

دعا کردیم نشنید آن سهی قد

ز قول سامعان آن مدح بیحد

⁸ Bir kelime ki bulunduğu yerde meşhurdur, ayrıca yazılı değil, sözü edilendir...

⁹ İşaret etmek, onun adı telmîh olur. Yeri ve konumu meşhur olmak şartıyla.

[7a] (1) Du'â itdük, ol sehî-kad kavî-i sâmi'ândan ol medh-i bî-haddi işitmedi. (2) Beyân-ı istihrâc: Bir kimesne du'â itse sâmi'ân âmîn dirler. آمین lafzından (3) medh-i bî-had mesmû' olmasa آمین kalur. Zîrâ medh-i bî-had med'dür. Med'den murâd hemze'nün (4) meddidür. Kavî dinölüp آمین lafzı ahz olmadadır.

Ta'rif-i taşhîf (5)

چو در لفظی تصرف کرد عاقل
کز ان شد صورت آن لفظ حاصل

(6)

بود تصحیف و ان در حین تعلیم
بوضعیء بجعلی یافت تقسیم

(7) Çünkü 'âkıl bir lafızda taşarruf eyleye, ol taşarrufdan ol lafzuñ şüreti (8) hâsıl ola. Ol 'amel taşhîf olur ve bu 'amel hîn-i ta'lîmde vaz'î (9) ve câ'lî ile. Ya'nî 'amel-i taşhîf iki kısım olur. Bir kısım vaz'idür (10) ve bir kısım da ca'lîdür.

Ta'rif-i taşhîf-i vaz'î (11)

کر ان صورت بلفظی یافت تحصیل
که مفهومش بود تشبیه و تمثیل

(12)

بود تصحیف وضعی نزد اصحاب
کنم تمثیلش از بهر تو دریاب

(13) Eger ol şüret bir lafz se[be]biyle taşhîl olursa ol lafz-ı muhaşşaluñ (14) müfhl[ü]mü teşbîh ve temşîl ola. Aşhâb-ı mu'ammâ katında bu 'ameluñ ismi taşhîf-i (15) vaz'idür. Anuñ temşîlini eylerim senüñçün aña.

باسم قاسم

(16)

خوش اندم کز پی رفع حجابش
کشم يك گوشه هر دم از نقابش

(17) Ol-dem hoşdur ki ol maḥbūbuñ hicābını ref' içün niḳābından (17) her dem bir köşe çekerim. Beyân-ı istihrâc: کشم lafzı (19) lafzından yek köşe ola. نقاب'uñ bir köşesi nūn'dur, keşide olıcak, [7b] (1) nūn isḳāt olıcak. Bir köşesi dahı bā'dur, کشم lafzında kāf teşbîh olup (2) شم gibi dimek olur, شم gibi med'dür. نقاب'da ب lafzına tebdîl olıcak isim-ı (3) maḳşūd hâsıl olur. Vech-i temşîl: Kāf-ı teşbîh ile شم lafzını سم lafzına tebdîldür. (4)

Ta'rif-i taṣḥīf-i ca'li (5)

اكر تصحيف الفاظ و عبارات

بمحو نقطه باشد يا باثبات

(6)

مران تصحيف را جعليست عنوان

بدین نامش همی دان و همی خوان

(7) Eger elfāz ve 'ibārātuñ taṣḥīfī maḥv-ı nokṭa yāhūd işbāt-ı nokṭa ile ola, (8) ol taṣḥīfūñ 'unvānı ca'līdür, ya'nı ol taṣḥīfe ca'lī dirler. Bu nāmle bil ve bu nāmle oḳu. (9)

باسم شمس

(10)

نویسم بر رخ مه نام جانان

شود چون صفحه سیمش زرافشان

(11) Cānānuñ ismini mehūñ ruḥı üzere yazarım ya'nı yazarsam, ol dilberūñ (12) saḫḫa-yı sīmı gibi zer-efṣān olur. Beyān-ı istiḥrāc: سیمش lafzı taḫlīl olup (13) ki sīn'dür, zer-efṣān olıcak, nokṭalar peydā olup ṣīn-i mektūbī (14) ḫāṣıl olur. lafzı daḫı zer-efṣān ola, ya'nı ṣīn'ūñ nokṭaları (15) ṣaḫıla (16) alınup ve ṣīn'den nokṭalar maḥv olup sīn olmadadır.

Ta'rif-i teşbīh (17)

اكر لفظی شوی حرفی طلبکار

که باشد معنی انرا نمودار

(18)

بود تشبیه نامش و استعاره

بدین عنوان دراید در شماره

(19) Eger bir lafzı bir ḫarfle ṭalebkār olursuñ ki ol lafzuñ ma'nāsı ol ḫarfı [8a] (1) nümūdār ola, anuñ nāmı teşbīh ve isti'āre olup bu 'unvān ile (2) ḫiṭābet gelir ḡaflet olınmaya.

باسم اسد

(3)

دو چشم یار چون ابر بهاران

ز قتل عاقبت شد اشک باران

(4) Yâruñ iki çeşmi şehâb-ı bahārān gibi benüm katlimden 'ākıbet eşk-i bārān (5) oldu. Ya'nî eşk yağıdırıcı oldu dimekdür. Beyān-ı istihrāc: قتلم lafzı (6) taḥlīl olup bir cüz'i قتل ve bir cüz'i لم olup قتل lafzından 'ākıbet ki (7) tā'dur, لم lafzına tebdīl ola قلم ḥāşıl olur. Teşbīh ṭarīkıyla قلم'den elif (8) murād olup lafz-ı شد, eşk-i bārān olıcaқ شد kālup cümle اسد olur. (9) Beyān-ı temşīl: قلم'den elif aḥz olunmadadır.

Ta'rif-i kināyet (10)

اكر لفظی بمفهومى برى پي
که باشد غير موضوع له و ی¹⁰

(11)

وزان مفهوم خواهی ای خردمند
تو لفظی را که بهرش وضع کرد [ن]د¹¹

(12)

چنین دارم زاستادان روایت
که این قسم نخستست از کنایت¹²

(13)

ور از لفظی شوی لفظی طلبکار
که زان مفهوم دان نبود ترا کار¹³

(14)

چو بر اعمال سابق نیست مبنی
بود ان از کنایت قسم ثانی¹⁴

(15) Temşīl-i kışm-ı evvel

باسم نویان

(16)

شده سوک فلک بهر کدایان¹⁵

زرنک آسمان اخر نمایان¹⁶

¹⁰ Eğer bir lafız mefhumuyla uzaklaşırsa, yani o asıl bağlamdan farklı olur.

¹¹ Ey akıl sahibi! Ve o anlamdan bir lafız istersin ki o amaçla koydular.

¹² Üstadlardan böyle rivâyet sahibiyim ki bu kısım kinâyetten ilkidir.

¹³ Eğer bir kelimeden başka bir kelimeyi ararsan ki o anlamdan çıkan bilgi seni ilgilendirmez.

¹⁴ Çünkü geçen amel üzerine kurulu değildir, o kinâyetten ikinci kısım olur.

¹⁵ سوی: سوک

¹⁶ Feleğin dilenciler için yas tuttuğu, nihayet göğün renginden belli oldu.

(17) Beyān-ı istihrāc: رنگ lafzınuñ mürādıfı لون'dür. Zīrā (18) mefhūm لَوْن devr olıcak لون نمایان lafzı (19) tahlıl olınup bir cüz'i نما ve bir cüz'i یان olur. Bu kerre demek olur ki نول [8b] (1) lafzınuñ āhırini یان göster, lām lafız یان'a tebdıl olıcak نویان hāşıl olur. (2) Beyān-ı temşıl: اسمان'dan mefhūm دور olmadadır.

Temşıl-i kısıp-ı şānı

باسم دارا

(3)

قدت شد ساکن دل بر سر راه

کرفتم بر تو کاه جلوه ای ماه¹⁷

(4) Beyān-ı istihrāc: قد'dan kināyet ٲarıkıyla murād elif'dür. دل lafzınuñ sākini (5) lām'dur. Elif olıcak دا hāşıl olur. راه tesmiye ٲarıkıyla را olup (6) ya'nı müsem mādan isim irādesiyle. İmdi cümlesi دار olur. Vech-i temşıl: (7) ساکن دل dinilüp lām irāde olınmadadır.

Ta'rif-i terādūf (8)

چو باشد در لغت ای صاحب فن

دو لفظ از بهر يك معنى معين

(9)

تو از ديكر يکى خواهى ديكر يك

ترادف باشد آن بى شبهه و شك

(10) Ey fenn-i mu'ammāya 'ārif olan. Çünkü luğatda bir ma'nā için iki lafız mevzū' (11) ve mu'ayyen ola, sen birisinden āhiri taleb ve irāde idesin. Bu 'amel (12) şübhe ve şeksiz 'amel-i terādūf olur.

باسم اسد

(13)

مراد رهرو عشق از تـك و پوى

بود اسباب درد ای عافيت جوى

(14) Rehrev-i 'aşkuñ tek u pūdan murādı esbāb-ı derddür ey 'āfiyet tālubi olan (15) kimesne. Beyān-ı istihrāc: اسباب lafzı iki cüz'e tahlıl olınup bir cüz'i (16) اس ve bir cüz'i باب olmuşdur. درد lafzında باب ma'nāsına olan lafız 'dur. Lafz-ı (17) اس anuñ mekānına gelicek اسد hāşıl olur. Beyān-ı temşıl: Bir ma'nānuñ (18) iki lafzı oldı. Biri باب ve biri در. زikr olınup در murād oldı. (19) Vallāhu a'lem bi's-şavāb.

¹⁷ Ey sevgili! Boyun yolun başında gönül sakini olduğı zaman, sana doğru yöneldim.

Ta'rif-i iştirâk [9a] (1)

ز لفظ ار معنی منظور باشد
که غیر از معنی مذکور باشد

(2)

باسم اشتراکش ساز موسوم
اگر باشد حقیقی آن دو مفهوم

(3) Eger bir lafızla bir ma'nā manzūr ola bir vecihle ki ol manzūr olan ma'nā
(4) ma'nā-yı mezkūruñ ġayrı ola, ya'nī bir lafzuñ iki ma'nāsı olup (5)
ma'nā-yı mu'ammāyide bir ma'nā içün sevķ olınmışken istihrāc-ı
mu'ammāda (6) ma'nā-yı āhır murād olına. Bu 'amel 'amel-i iştirāk ile
mevsūm olur (7) eger ol iki ma'nānuñ ikisi de...

Bu maḥalde bir kâğıd miḡdārı noḡşānı vardır.¹⁸

¹⁸ Müstensihin bu notundan da anlaşılacağı üzere, şerhin bir varağı eksiktir. Ana metinden hareketle 8 beytin şerhinin eksik olduğu görülmektedir. Bu beyitler şöyledir:

مهی که آمد حریم قدس جایش
فرشته سر نه در زیر پایش

(O güzel ki geldi kutsal mekân onun yeridir; melek onun ayağının altına baş koydu.)

Ta'rif-i a'māl-i hisābī

عددا هر یکی منظور یابی
بود محسوب از اعمال حسابی

(Her nerede sayıyı görürsün; hisabî amellerden sayılır.)

بشرح آن عملها کامده پنج
فشانم کو هر از کلک کهر سنج

(Beş olan o amellerin şerhi ile cevher saçan kalemde inci saçırım.)

Taḡsīm-i evvel

چو آمد مندرج ز اسمای اعداد
یکی در نظم و یادت زان عدد باد

(Çünkü biri nazımda, sayıların isminlerden saklı olandır ve düşüncen o sayıdan olsun.)

کسی کامد درین فن واضع اسم
نهاد اسلوب اسمی نام این قسم

(O kimse -ki bu ilimde isim verendir-, bu kısmın ismini üslûb-ı ismî koydu.)

ولی باید که از من در پذیری
کز ان اسم اسم دیگر را نکیری

(Ama benden kabul etmen gerekir ki o isimden başka ismi almamalısın.)

چرا کان هست داخل در ترادف
حسابی خوانیش باشد تعسف

(Çünkü o terādūf'e dahildir, onun hisabî sayılması üzücü olur.)

باسم نقی
چو شد باخار همدم در چمن کل
نمی آید دیگر در چشم بلبل

(Çünkü sonunda gül ile çemende hemdem oldu; bülbülün gözüne başka bir şey gelmez oldu.)

(8) ... mektüb aldık ve ğayn-ı mektübiden tesmiye tarîkıyla ğayn-ı melfûzî aḥz (9) olup ğayn lafzınıñ gözi bir noḳtadan mā'adāsıdır, فی lafzuna (10) tebdîl olıcak bir noḳta ḥāşıl olur. فی lafzı قی olur. Cümleden ism-i (11) maḳşûd ḥāşıl olur. Beyân-ı temşîl: هزار'ın bir'inden هزار'ın bir'ini (12) murād olınmadadır.

باسم کیا

(13)

ده این مستی ز چشمت دست داده

دل مسکین مارا یان باده

(14) Senüñ çeşmünden müyesser olan mestligi ver bizim miskin göñlümüze yāḥūd (15) bādeden ver. Beyân-ı istiḥrâc: کاف'ın mektübüdür. یاز lafzı (16) ile olıcak یازده olur. یازده Fārisîde on birdir. On yā'dır. (17) Bir elif'dür. Cümle کیا olur. Beyân-ı temşîl: یازده lafzından on bir murād (18) olup yā istiḥrâc olınmadadır.

Ta'rif-i kısm-ı dovvom (19)

ورا ز بعض حروف افتاد مقصود

ز اعداد آنچه موضوع له اش بود

[9b] (1)

بجز اسلوب حرفی نام دیگر

برو اطلاق کردن نیست در خور

(2) Eger ba'z ḥurūfdan maḳşûd a'dāddan ol ḥarfūñ mevzū'un lehī maḳşûd (3) olsa, üslūb-ı ḥarfî nāmından ğayrı aña isim ıtlāḳ itmek lâyıḳ ve sezā (4) degüldür. Zîrā bu 'amele üslūb-ı ḥarfî deyü isim vaz' olınmışdır.

باسم ادم و شاهم

(5)

بسوی ان مه شیرین شمائل

اکر ایم بسوزد نیمی از دل

(6) Eger ol meh-i şîrîn şemā'il olan maḥbûb tarafına gelürsem göñlüñ nişfını (7) yaḳar. Beyân-ı istiḥrâc: İsm-i ادم, lafz-ı ایم'de دل ki ی'dur. Murād ol (8) yā'dan ondur. On Fārisî'de ده'dur. ده iki ḥarfden mürekkebdür. Birisi (9) ° gidicek dāl-ı mektübî bâḳî ḳalup ادم zuḥûr ider. Beyân-ı temşîl: Yā'dan (10) ده murād olmadadır. Beyân-ı istiḥrâc: İsm-i شاهm budur ki مه lafzınıñ (11) mürādifi شهر'dür. Tarf-ı شهر şîn-i mektübîdür. İstiḥrâc-ı evvel gibi dāl (12) yanıcak ادم olup, cümlesi شاهm olur.

Ta'rif-i kısım-ı seyyom (13)

اکر اوصاف فردی را ز افراد¹⁹

شمردی و ان عدد در خاطر افتاد

(14)

بجز اسلوب احصایی مخوانش

که این شد نام نزد همکنانش

(15) Eger efrâddan bir ferdüñ evşâfını hisâb iderseñ ve ol hisâbdan (16) hâtırda 'aded vâkı' ola, aña üslûb-ı ihşâyiden gayr okuma ki cümleden (17) katında aña nâm, üslûb-ı ihşâyîdür.

باسم نور

(18)

شود ریش دلم ای شوخ ساحر

زنوک غمزہ ات ده بیست آخر

(19) Benüñ riş ve mecrûh olan gönülüm ey şüh sâhir, senüñ gamzeñ ucundan [10a] (1) âhir iki yüz olur. Beyân-ı istihrâc: نوک lafzının âhiri ki kâf'dur, (2) Murâd râ-yı mektûbîdür. Kâf, râ'ya (3) tebdîl olıcağ نوک olup isim-i maqşûd hâşıl olur. Beyân-ı temsîl: (4) Oldur ki نوک lafzında kâf, ta'dâd i 'tibâriyle râ'ya tebdîl olındı. (5)

Ta'rif-i kısım-ı çehârum (6)

ز معدودات چون يك فرد مشهور

که در فردی ز اعدادست محصور

(7)

بقصد ان عدد در نظم آری

کن آن اسلوب را نام انحصاری

(8) Çünkü bir ferd ma'dūdât-dan meşhûr ola ki ferd olmada a'dâd (9) maşşûrdur. Ol 'aded kaşdıyla nazm ve 'ibârete getürürsin, ol üslûba (10) nâm-ı inhişârî ile.

اسم زکی

(11)

ایا سیاره چرخ از شما کیست

که صد ره در جهان خونا به نکریست

¹⁹ افراد اوصاف: serhte bu şekildedir.

(12) Ey çarhuñ seyyāreleri, sizden kimdür ki yüz yol cihānda hūnābe ağlamadı. (13) Murād-ı istifhāmī inkārīdür. Beyān-ı istihrāc: Seyyāre-i çarh yedidür. (14) Yediden murād z'dür. شما از شما, کیست, کی'dür. Zā, کی lafzıyla olıcağ (15) زکی hāşıl olur. Beyān-ı temşil: Seyyāre olan kebākib yedidür. Ya'nī (16) yedi kevkebe maḥşūrdur. Seyyāreyi zikr idüp yedi murād olındı. (17)

Ta'rif-i kısım-ı pencom (18)

یکی زارقام هندی شد چو معلوم

طفیل انجه بهر اوست مرقوم

(19)

زنسبت نامش ار مرقوم کردد

باسلوب رقم موسوم کردد

[10b] (1) Erkām-ı hindīden çünki birisi meşhūr ola, anuñ içün merķūmdur ol (2) şey-ki anuñ tufeylidur. Eger merķūm olursa nisbetden anuñ nāmı üslub-ı (3) raqam ile mevsūm olur.

باسم فیروز

(4)

چو در نیمی زابروی تو دیدم

ندیدم دور سرهای وی از هم²⁰

(5) Beyān-ı istihrāc: در lafzınuñ mūrādıfı ابرو'dür. lafzından yarısı ki (6) ol'dür fi lafzına tebdıl ola فیرو olur. Ol ebrūnuñ başları ki biri (7) birinden dūr olmaya, bu şekil √ peydā olur. Erkām-ı hindīde ol şekil (8) yedi 'aded içün olması ma'lūm olmağla murād zā-yı mektübīdür. Cümlesinden (9) nām-ı hāşıl olur. Beyān-ı temşil: Hācibānuñ biri birinden dūr olmamasından (10) yedi murād olmadadır.

A'māl-ı tekmlī (11)

چو تسهیلی و تحصیلی بیان یافت

بباید سوی تکمیلی عنان تافت

(12)

بدان ای دانش از غیرت شده سلب

که آن تألیف اسقاط آمد و قلب

²⁰ Çünkü senin ebrularından yarısını gördüm; onun başlarını birbirinden uzak görmedim.

(13) Çünkü teshîlî ve taḥṣîlî beyân buldı tekmîlî tarafından 'inân çevirmek lāyık ve sezâdur. (14) Ey senden ğayrıdan dāniş ve ma'rifet selb olan kimse. Bil ki a'māl-i (15) tekmîlî [te'lîf] ve isḳāt ve ḳalb geldi, ve's-selām.

Ta'rif-i te'lîf (16)

چو بعضی را ز الفاظ پریشان

فراهم آوری تألیف میخوان²¹

(17)

ولی تألیف نزدیک اهالی

دو قسمت امتزاجی و اتصالی²²

(18)

چه باشد امتزاجی انکه دانا

بلفظی جا کند لفظی دکر را²³

(19)

کدامست اتصالی ای هنرور

قرین کردن بلفظی لفظ دیگر²⁴

[11a] (1) Kısm-ı evvel

باسم یاریک

(2)

اگر خواهی زدردم کردی آگاه

دو حرف از راز من دریاب ای ماه

(3) Eger benüm derdimden āgāh olmak dilerseñ ey mäh, benüm rāzımdan iki ḥarf (4) añla. Beyân-ı istiḥrâc: راز kelimesi taḥlîl olunup bir cüz'i را oldı. 'dan (5) daḥı tesmiye tarîḳıyla müsemmə aḥz olındı. Rā'-yı mektûbî باب içre یارب olur. (6) Mäh, eyyām i'tibâriyle otuzdur. Otuzdan murād يك'dür. Yā on, kâf (7) yigirmi olmak i'tibâriyle cümleden biri یاریک ḥāşıl olur. (8) Beyân-ı Temsîl: Rā'nuñ باب içre mekân tutmasındadır. (8)

Kısm-ı dovvom

باسم ادريس

(9)

²¹ Çünkü dağınık lafızlardan bazısını bir araya getirirsin, telîf oku.

²² Fakat telîf cumhur katında iki kısımdır: İmtizâcî ve ittisâlî.

²³ Ey bilgin kişi, imtizacî nedir? Bir lafzı başka bir lafzın içine koymaktır.

²⁴ Ey yetenekli kişi, ittisâlî nedir? Bir sözcüğe başka sözcük yakınlaştırmaktır.

نباید ای فلک کاری زمهرت
مرا خود هست ادباری زمهرت

(10) Ey felek, senüñ mihr ü muḥabbetinden bir kār gerekmez. Baña ḥod var idbār senüñ (12) mihrinden. Beyān-ı istiḥrāc: ادباری kelimesi üç cüz'e taḥlīl olmuşdur. (13) Biri اد ve biri با ve biri ری. İmdi اد lafzı ری ile demek olur, ادری ḥāşıl olur. (14) مهر'den şems i'tibāriyle murād sīn-i mektūbī (15) olıcaḡ ism-i maḡşūd ḥāşıl olur. Beyān-ı temşīl: Lafz-ı اد üñ (16) ری ile ittişāl'dür.

Ta'rīf-i isḡāt (17)

اگر سازی زلفی پاره دور
بود اسقاط نامش نزد جمهور

(18)

دو قسم آمد ولی اسقاط بیشک
بود عینی یکی مثلی دکر یک

(19) Eger bir lafzuñ bir pāresini ol lafızdan dūr ve ba'īd düzesin ol [11b] (1) nāmı cümhūr-ı erbāb-ı fenn-i mu'ammā katında isḡāt ve bu isḡāt 'ameli iki kısım (2) üzredür. Birisine 'aynī dirler ve birisine mişlī dirler.

Kısm-ı evvel

(3)

اگر منقوص راتعین نمایی
دران لفظی کزوباید جدایی

(4)

بجز اسقاط عینی نیست چون نام
بتمثیلش کنم بهر تو اتمام

(5) Manḡūşdan murād isḡāt olınan cüz'dür. Ol manḡūşı cüdā oldıḡı (6) lafızda gösterirseñ anuñ ismi isḡāt-ı 'aynīden ḡayrı degüldür.

باسم جابر

(7)

نکردی کوش یک حرف ای ستمکار
زجان خسته و دلهای بیمار

(8) Ey sitemkār olan maḡbūb! Cān-ı ḥasteden ve bīmār olan gönüllerden bir ḥarf (9) gūş itmedüñ. Beyān-ı istiḥrāc: جان lafzından bir ḥarf gūş olınmaya ki murād (10) nūn'dur, جا ḡalır. Ve بیمار lafzınuñ dilleri gūş olınmaya, بیمار'ın gönülleri (11) yā ve mīm ve elif'dur. İḡāt olıcaḡ بر bāḡī ḡalup cümlesi جابر

olur. (12) Beyân-ı temsîl: Menkûş ve sâkıṭ olan ḥarflerüñ birisi nûn'dur, جان'dan sâkıṭ (13) olmuştur. Ve gene جان lafzından gösterilmiştir. Ve dahı بیمار lafzı buña kıyâs olına. (14) Vallāhu a'lem bi's-şavāb.

Ḳısm-ı dovvom (15)

اکر منقوص را سازی معین
نه در لفظی کزو خواهی فکندن
(16)

بنزد همکنان از خاص و از عام
مران اسقاط را مثلی بود نام

(17) Eger sâkıṭ olan ḥarfî sâkıṭ olan kelimededen mu'ayyen durmayup gayrı lafızdan (18) ta'yîn olunursa aña isḱāṭ-ı mişl dirler. Vellāhu a'lem bi's-şavāb.

بیان مونس

(19)

بود مجنون اسیر مهر جانان
گذشته از سر دل و ز سر جان

[12a] (1) Mecnûn cānānuñ mihr ü muḥabbetine esîr oldu. Göñlü sevdāsından (2) ve cānı sevdāsından geçdi. Beyân-ı istiḥrâc: Lafz-ı مجنون dil sevdāsından (3) geçdi, murād nûn'dur, مجنون kaldı. Ser-i جان'dan murād cîm'dür, andan dahı (4) geçdi مون kalur. murād şems i'tibâriyle sîn-i mektûbîdür. (5) Cümlesinden isim-i maḱşûd ḥâşıl olur. Beyân- temsîl: مجنون lafzından (6) sâkıṭ olan nûn ve cîm kendiden ta'yîn olunmayup lafz-ı âḥirle ta'yîn (7) olmasındadır. Zîrâ nûn سر دل dimekle ta'yîn olındı. (8) Ve cîm سر جان dimekle ta'yîn olındı.

Ta'rîf-i ḳalb (9)

چو وضع لفظ را سازی مغیر
بجز قلبش نباشد نام دیگر
(10)

ولیکن قلب باشد بر سه اسلوب
بود تعریف هر اسلوب مطلوب

(11) Çünkü lafzuñ vaż'mı tağyîr idüp tertîbini bozasın bu 'amelüñ (12) nāmı ḳalb olur. Velākin ḳalb üç üslûb üzeredür ve her üslûbuñ (13) ta'rîfî maṭlûb olmağla beyân olınsa gerekdür.

Ta'rif-i akşām-ı selāse (14)

چو بر ترتیب لفظی را دهی دوز

بقلب کل شود موسوم فی الفور²⁵

(15)

دگر یابد نه بر ترتیب تعبیر

کنند از وی بقلب بعض تعبیر²⁶

(16)

ز الفاظ مرکب چون دوتارا

کنی بیقلب هر يك زیر و بالا²⁷

(17)

بقلب کلیش میدان ملقب

مثال جمله بنمایم مرتب²⁸

(18) Kısm-ı evvel

باسم میر حسین

(19)

زبخت بد نشود مارا منور

حریم دل از ان خورشید انور

[12b] (1) Ol hürşîd-i envere beñzer maḥbûbdan ḥarîm-i dil münevver olmadı ve bizim böyle (2) baḥt-ı bedligimizdendür. Beyân-ı istihrâc: حریم lafzı دل olıcak, ya'nî kalb-i küll (3) ola میرح olur. خورشید şems i'tibârîyle sîn-i mektûbîdür. Lâkin (4) tesmiye tarîkıyla sîn-i melfûzî olındı. Cümlesinden isim-i میر حسین ḥāşıl (5) olur. Beyân-ı temşîl: حریم lafzının kalbidür. Vellâhu a'lem bi's-şavâb. (6)

Kısm-ı dovvom

باسم برهان

(7)

شدم روزی بکوی آن دلفروز

دلم از پا در آمد در همان روز

²⁵ Çünkü bir lafzı (harfleri) tertiple döndürürsün, bu hemen kalb-i küll diye adlandırılır.

²⁶ Diğerini düzensin değiştirmek gerekir. Onu kalb-i ba'z diye adlandırırlar.

²⁷ Mürekkep lafızlardan her birini (harflerini) değiştirmeden alt üst, iki kat gibi edersin.

²⁸ Bil, o kalb-i küllî ile lakaplanmış. Tümünün örneğini tertipli göstereyim.

بتمثیلش کنم توضیح و تبیین³³

(8)

باسم علا

(9)

اگر لبهای لعل آن مه کشاید

بخنده دل ز مشتاقان رباید

(10) Eger hānde sebebiyle ol māh, la'l olan leblerini açarsa müştâkların (11) gönlünü kıpar. Beyān-ı istihrāc: 'alayha'dan murād 'ayn ile lām'dur. (12) İkisi-de sākındır. 'alayha lafzıyla meftūh olındı, 'alay oldu. (13) مشتاقان kelimesinin dili elif'dür, cümlesi علا olur. Beyān-ı temsîl: (14) 'Ayn ve lām sâkin iken müteharrik kılındı.

Kısm-ı dovvom

باسم علی

(15)

مزن سنک جفا هر چند مستی

بران مرغی که بالش را شکستی

(16) Her çend ki mestsin, cefā t̄āşını urma ol murğa ki anuñ bāl ü (17) perini şikeste eyledüñ. Beyān-ı istihrāc: بران kelimesi taḥlîl (18) olunup bir cüz'i olmuştur. بر lafzının mürādifī 'alay'dur. (19) بالش kelimesi daḥı taḥlîl olındı iki cüz'e. Bir cüz'i 'alay'dur ve bir cüz'i [13b] به olmuştur. بر lafzının mürādifī 'alay'dur. بالش kelimesi daḥı taḥlîl olındı (2) iki cüz'e. Bir cüz'i 'alay'dur ve bir cüz'i 'alay oldu. بالش lafzında şīn zāmīr (3) olup 'alay lafzının lām'ını meksūr itdük demek olup 'alay (4) olup ism-i maḫşūd ḥāşıl olur.

Temsîl-i diğēr

باسم بدر

(5)

مرا پس مضطرب بود این دل زار

بدرش یافت تسکین آخر کار

(6) Bizim bu dil-i zārımız ziyāde muḫtarib idi, āḫir-i kār ol maḫbūbuñ derdiyle (7) teskīn buldı. Beyān-ı istihrāc: بدرش lafzı taḥlîl olunup (8) bir cüz'i بدر ve bir cüz'i دش oldu. دش lafzında şīn zāmīr-i (9) gā'ib olup بدر kelimesine ircā' olıcaḫ بدر kelimesinin rā'sı (10) teskīn buldı demek olur. بَدَرْ

³³ Kuşkusuz onun adı tahrik ve teskin'dir. Örnekleriyle açıklayayım.

kelimesi بِرْ olup ism-i maḳṣūd (11) ḥāşıl olur. Temşîl: Dāl-ı müteḥarrikenüñ iskânındadır.

Ta'rif-i kısm-ı dovvom (12)

بتشديد ار كنى حرفى مقيد

ويا كردانیش دور از مشدد³⁴

(13)

بود تشديد و تخفيف اسم اين نوع

کنم بهر تو تمثيل از سر طوع³⁵

(14)

باسم خيām

(15)

شود مكشوف زاهد قاف تا قاف

کر او باشانه افتد در می صاف

(16) Kāfdan kāfa varınca zāhid meḳṣūf olur eger ol zāhid ṣāne ile (17) mey-i ṣāfa düşerse. Beyān-ı istiḥrāc: او lafzı ki meḳṣūf ya'nī (18) meftūḥ ola, او olup mūrādifī 'dur. شانه teşbīḥ ṭarīkıyla teşdīd (19) aḥz olunup یا lafzınuñ üzerine vaż' olındı. 'üñ mūrādifī [14a] (1) خمر'dur. Şāfī خم'dur. یا üstünde şeddesiyle خم lafzınuñ içine (2) düşicek خيām ḥāşıl olur. یا muḥaffef iken müşedded olmadadır. (3)

Temşîl-i kısm-ı dovvom

باسم اياز

(4)

زايām ای دل محزون تو آخر

شوی آيا سبك از ياد خاطر³⁶

(5) Beyān-ı istiḥrāc: دل محزون ki zā-yı mektūbīdūr, ايām lafzından āḥir ola (6) اياز olur. شوی آيا سبك dimekle teşdīdūñ isḳāṭına işāret (7) olunup ismi ḥāşıl olındı. Beyān-ı temşîl: 'dan teşdīd isḳāṭdadur. (8)

Kısm-ı sevvom

(9)

الف را کر دهی مد یا ستانی

³⁴ Eger bir harfī şeddeli kaydedersin veya döngüsünü şeddeden uzaklaştırırsın.

³⁵ Bu türün adı teşdīd ve tahfīf olur. Senin için içtenlikle örneklendireyim.

³⁶ Ey mahzun gönül! Zamandan, hatıralardan sonunda acaba hafifler misin?

بغیر مد و قصر اسمش نخوانی

(10) Eger elife med viresin yāhūd elifden meddi aḥz idüp (11) қаşr idesin bu iki ‘amelüñ birine med ve birine қаşr dirler.

باسم آدم (12)

(13)

یکی را بستر راحت شود جا
یکی را خون دل در زیر و بالا

(14) Birisine firāş-ı rāḥat olur cā ve maḳām; birisine ḥūn-ı dil zīr ü bālā(15)dadur. Beyān-ı istiḥrāc: یکی lafzından murād elif’dür. خون’un mürādifi ‘dür. (16) Cümlesinden ‘düm ḥāşıl olur.

Temşil-i kışm-ı dovvom

بنام احمد (17)

چو دل از پادر آمد ای دلفروز
نخواهد بود حاجتمند دل سوز³⁷

(18) Beyān-ı istiḥrāc: پ’nuñ mürādifi دل’dür. دل’üñ dili cīm’dür, mektübīdür. (19) edāt-ı teşbīh olmağla cīm gibi olan ḥarf ح olup ol ḥā [14b] (1) آمد lafzınuñ içinde ola, ‘düm ḥāşıl olur. Mısrā’-ı şānīde (2) مند دلسوز ola, ya’nī göñlüni yaқа, nūn sāḳıṭ olup ‘düm lafzı (3) bāḳī ḳalır. ‘düm lafzınuñ medde ḥāceti olmayacak ‘düm ḥāşıl olur. Beyān-ı (4) temşil: Elifüñ meddini isḳāṭdadur.

Ta’rif-i kışm-ı çeḥārūm (5)

چو حرفی را وجود اندر کتابت
بود اما نباید در عبارت³⁸

(6)

تو سازی انچنان از رمز و ایما
که [کر]دد در عبارت نیز پیدا³⁹

(7)

ویا در هر دو جا حرفیست موجود
تو در لفظش کنی معدوم و نابود⁴⁰

³⁷ Ey gönül aydınlatan! Gönül yorgun düştüğünde, acı çeken gönül muhtaç olmayacak.

³⁸ Çünkü bir harf yazıda var olur, fakat okumada gerekmez.

³⁹ Sen öyle işaret ve ima ile yaparsın ki okumada tekrar ortaya çıkar.

(8)

بنزد عاقلان اكه از كار

نخست اظهار باشد ثانی اسرار⁴¹

(9) Temşîl-i kışm-ı evvel

باسم روح

(10)

زذرّه خویش را ببقدر تردید

چو خور باروی تو سنجیده کردید

(11) Çünkü âfîtab senüñ rûyuñla tartıldı, kendüyi zerreden bî-ğadr (12) gördü. Beyân-ı istihrâc: چو edât-ı teşbîh olup خور gibi demek, (13) خور'dur. lafzıñın kalbine işâret olunup ism-i maşûd ki (14) روح hâşıl olur. Beyân-ı temşîl: خور lafzı remz ve îma-ile hâşıl olurdur. (15)

Temşîl-i kışm-ı dovvom

باسم عمر

(16)

غم رویت کند تصویر جانم

ولی آخر نیاید بر زبانم

(17) Senüñ rûyunuñ ğamını benüm cânım taşvîr ider velâkin âhir zebân ve lisân (18) üzere gelmez. Beyân-ı istihrâc: غم رو lafızlarınuñ taşvîri em'dur. (19) em lafzınıñ âhiri ki vâv'dur, zebâna gelicek عمر bâkî kâlır. [15a] (1)

Ta'rif-i kışm-ı pencom (2)

چو حرفی را كه آن عاری ز اشباع

بود بی بهره نكزاری ز اشباع⁴²

(3)

ویا بر عكس آن اینست مقبول

كه نام او بود معروف مجهول⁴³

(4) Kışm-ı evvel

باسم توران

(5)

⁴⁰ Veya her iki yerde (yazı ve okumada) harf mevcuttur, sen onun lafzını yok edersin.

⁴¹ Bu işten haberdar akıllı kişiler katında ilki izhâr, ikinci isrâr olur.

⁴² Çünkü işbâ'dan yoksun olan bir harfî, işbâ'dan mahrum geçirmezsin.

⁴³ Veya onun tam tersi. Makbul olan budur ki onun adı marûf ve mechûl olur.

بکویم باتو جانا آتش دل
که نبود پیش تو مجهول حاصل

(6) Cāna saña āteş-i dili söylerim-ki senüñ öñünde mechûl hâşıl olmaz. (7) Beyân-ı istihrâc: دل باتو, lafzıyla dımekdür. (8) آتش'ün mürâdifi تار'dur. (9) işbâ' olıcak رآن olup mecmû'undan ism-i توران hâşıl olur. Lâkin تو'da işbâ' i'tibâr olınmışdur.

Қышм-ı dovvom

باسم شیر

(10)

ز شیرین کوهکن اکثر چنان خواست
که اورا ریش باشد دل چو تن کاست⁴⁴

(11) Beyân-ı istihrâc: شیرین lafzında تن gibi olan ين lafzıdır, eksik olıcak (12) شیر bākî kalur.

Ta'rif-i kısm-ı şeşom (13)

چو با و جیم و زا و کاف تازی
به پی و چیم و ژ و کاف سازی⁴⁵

(14)

مبدل یا بعکس ای نیک فرجام
بجز تعریب و تعجیمش منه نام⁴⁶

(15) Kısm-ı evvel

باسم بدر

(16)

چو خاک پات را دریابم ای جان
پی هر دیده کیرم ذرّه زان

(17) Çünkü senüñ hāk-ı pâyini bulam ey cān, her dīdeden ötürü andan bir zerre (18) tutardım. Beyân-ı istihrâc: پا ki elif'dür, در lafzına mübeddel ola بدر hâşıl (19) olur. Ta'rib ıtarıqıyla pā-yı 'Acemīden bā-yı 'Arabīye naql olup بدر [15b] (1) olmışdur.

⁴⁴ Ferhat Şirin'i öyle çok istedi ki onu yara kaplasın, gönül beden gibi zayıflasın.

⁴⁵ Arapça bâ ve cîm ve zâ ve kâf'ı, pî ve çîm ve jî ve gâf yaparsın...

⁴⁶ Dönüştürsün veya tersine ey iyi akıbetli. Onun adı ta'rib ve ta'cîm'den başka değildir.

Kısm-ı dovvom

باسم پیر

(2)

شد از جا بیشتر دل‌های بیمار

(3)

چو زیر لب نمودی خال بسیار⁴⁷

(4) temmet

Sonuç

Şihâbüddîn Hakîrî, *Risâle-i Ziyâiyye* adıyla muamma ilminin tarif ve tasnifinin yapıldığı Farsça eserini 928 (1512-13) yılında kaleme almıştır. 144 beyit olan bu manzum eser, ismini tespit edemediğimiz bir şârih tarafından Anadolu Türkçesine tercüme ve şerhi yapılmıştır. Bu şerhe ait yalnızca bir nüsha tespit edilebilmiştir. Müstensih tarafından bir varağının eksik olduğu belirtilen bu nüshanın temel metin ile kıyaslandığında, bu eksik varağın 8 beyte tekabül ettiği görülmektedir. Ayrıca Farsça metnin hatime bölümünde yer alan 6 beyte bu şerhte yer verilmemiştir. Bu şekliyle şerhte 129 beyit

⁴⁷ Dudağın altında çok sayıda ben belirlediği zaman, hasta gönüller daha çok yerinden oldu. Bu şerhte yer verilmeyen ama ana metinde yer alan ve kitabın bitimini konu edinen 6 beyit bulunur. Bu beyitlerde şairin mahlası, eserin övgüsü ve bitim tarihine yer verilir. Bu beyitler şöyledir:

Hâtimetü'l-kitâb

درین فن قبل ازین چندین رسائل

رقم زد کلاک ارباب فضائل

(Bu ilimde bundan önce birkaç eseri, faziletli kimselerin kalemi yazdı.)

ولی اکثر زتعریفات مشهور

ز نقصان نیست خالی و زخلال دور

(Fakat çoğunlukla bilinen tanımlamalardan; eksikliklerden boş ve bozukluklardan uzak değil.)

حقیری اندرین نظم محقر

که بر لوح بیان آمد مصور

(Hakîrî, bu hor görülmüş nazımda ki beyân sayfasına tasvir edilerek geldi.)

بوجهی کرد تعریف عملها

که زائل گشت اکثر زان خللها

(Amelleri öyle bir surette tarif etti ki o bozuklukların çoğunu giderdi.)

Ṭārīḥ-ı naẓm-ı kitâb

پی تاریخ آن از عالم غیب

رسیده نسخه موزون بی عیب

(Gayb âleminden onun tarihinden sonra, kusursuz ve vezinli nüsha tamamlandı.)

قبول خاطر اهل هنر باد

بخوبی در همه عالم شمر باد

(Hünerli kimseler katında kabul olsun. Her âlemde güzellikle sayılsın.)

mevcuttur. Dönemine göre sade bir dille kaleme alınan şerhin istinsah tarihi 1155 (1742-43)'tir.

Hamdele, salvele ve sebep-i te'lifin yer aldığı Arapça bir dibace ile başlayan eserde, muamma türü tahsîlî, tekmîlî, teshîlî ve tezyîlî olmak üzere dört ana başlık altında ele alınmaktadır. Hakîrî, Câmî'den farklı olarak tezyîlî'yi bir amel olarak ilave eder. Dört ana başlık ile bunlara ait alt başlıklar Farsça belirtilmiş olup, ilgili başlıklar altında Farsça beyitlere yer verilmiştir. Söz konusu beyitlerin Türkçe çevirilerinden sonra örnek ismin muamma çözümü yapılmıştır. Bazı yerlerde muamma türünün tarifinin yapıldığı beyitlerin tercümesi yapılmadan ilgili örnek beytin şerhine geçtiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- BİLKAN, Ali Fuat (2000), *Türk Edebiyatında Muammâ*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- DURMUŞ, İsmail (2020), "Muammâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 319-320.
- MİRZÂ MUHAMMED TÂHİR NASRÂBÂDÎ (t.y.), *Tezkire-i Nasrâbâdî*. (Hz. Vahîd-i Destgirdî), Tahran.
- SARAÇ, M. A. Yekta (2020), "Muammâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 320-321.
- SARAÇ, M. A. Yekta (1995), "Emrî, Emrullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 164.
- ŞİHÂBÜDDİN AHMED B. NİZÂMEDDİN EL-HEREVÎ HAKÎRÎ (918/1512-13), *Risâle-i Mevlânâ Şihâbüddîn Hakîrî*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 2932-3, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihad (2019), *Divan Edebiyatında Tevhidler ve Muamma*, Ketebe Yayınları, İstanbul.
- YAZAR, Sadık (2011), *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

FERİT EDGÜ'NÜN “YİTİK GÜN” HİKÂYESİNDE DİYONİZYAK SIÇRAYIŞ ARACILIĞIYLA ETİK YAŞAMIN İNŞASI

*The Construction of Ethical Life Through the Dionysian Leap in
Ferit Edgü's Story “Yitik Gün”*

Fatıma ERTÜRK*

ÖZ: Bu makalede Ferit Edgü'nün sürreal ögeler barındıran “Yitik Gün” adlı hikâyesinde Ahmet Hırçın'ın intiharının, literatürdeki yorumların aksine bir başarısızlık değil; Kierkegaardcı anlamda etik varoluşa geçiş aşaması olarak işlev gördüğü ileri sürülmüştür. Makalede Hırçın'ın intiharı ilkin Nietzscheci perspektiften Apollon ve Dionysos karşıtlığı bağlamında incelenmiştir. Bu açıdan Apollonik kültürün talep ettiği simgesel düzene uyum sağlayamayan Hırçın'ın intiharı, Diyonizyak bir esrime çerçevesinde ele alınmış ve Apollonik ile Diyonizyak olan unsurların çatışmasının yaratıcı bir yıkıma yol açtığı öne sürülmüştür. Zira Hırçın'ın öz-imhası, simgesel ağın kendisine yüklediği her türlü kimlik ve statüden ayrılma çabasını ifade etmektedir. Durkheim'ın intihar teorisi üzerinden de ele alınan hikâyede Ferit Edgü'nün doğaya yaklaşımıyla Rousseau'nun görüşlerine de kısaca yer verilmiştir. Ardından psikanalizde eyleme dökme ve eyleme geçme ayrımından yola çıkılarak Hırçın'ın intiharının eyleme geçme olarak değerlendirilebileceği ifade edilmiştir. Zira Hırçın, intiharıyla simgesel ağın katı gerçekliğinden sıyrılma çabasıyla Öteki'deki kendini silme amacındadır. Artık herhangi bir gösteren aracılığıyla kuşatılamayan Hırçın'ın imgesel anlamda intihar edimiyle sorumluluğu üstlenerek kendisini kuşatan kimlik ve statülerden ayrılması, Sartreci anlamda iyi niyetin bölgesine girmesi olarak yorumlanmıştır. Nitekim insanın gerçekliği hiçliğin içinden geçerek keşfedildiği için Hırçın'ın intiharı, özleşme sürecinin bir parçası olarak ele alınmıştır. Bu anlamıyla hikâyenin sürreal yapısını oluşturan Hırçın'ın ölümün ardından yaşamaya devam etmesi, Kierkegaard'ın etik varoluş kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Umutsuzluğun hâkim olduğu estetik yaşamdan imgesel intiharıyla sıyrılan Hırçın'ın özgürlük içinde kendisini seçerek etik yaşama adım attığı ileri sürülmüştür. Sonuç olarak bu makale “Yitik Gün” hikâyesini Diyonizyak unsurlar ve Kierkegaardcı etik varoluş perspektifinden değerlendirerek literatürdeki mevcut görüşe alternatif bir okuma sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Diyonizyak, Etik Yaşam, İntihar, Ferit Edgü, “Yitik Gün”

* Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir, fatima.erturk@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0756-782X



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Ertürk

Geliş Tarihi / Received: 02.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 07.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

ABSTRACT: This study argues that Ahmet Hırçın’s suicide in Ferit Edgü’s short story “Yitik Gün”, which contains surreal elements, should not be interpreted as a failure, contrary to existing literature, but rather as a transitional phase toward ethical existence in the Kierkegaardian sense. The analysis first examines Hırçın’s suicide from a Nietzschean perspective, focusing on the opposition between the Apollonian and Dionysian principles. In this context, Hırçın’s inability to conform to the symbolic order demanded by Apollonian culture is explored through the framework of Dionysian ecstasy. It is asserted that the conflict between Apollonian and Dionysian elements results in a creative destruction, as Hırçın’s act of self-annihilation represents an attempt to detach himself from all identities and statuses imposed by the symbolic order. The story, which is also analyzed through Durkheim’s theory of suicide, briefly incorporates Ferit Edgü’s approach to nature alongside Rousseau’s views. The discussion then draws upon the distinction between acting out and passage à l’acte in psychoanalysis, suggesting that Hırçın’s suicide can be interpreted as passage à l’acte since his act signifies an attempt to escape the rigid reality of the symbolic order and to erase himself within the Other. Having transcended all signifiers, Hırçın assumes responsibility through the act of suicide, detaching himself from imposed identities and statuses, which is interpreted as an entry into the domain of good faith in the Sartrean sense. Indeed, given that human reality is discovered through a confrontation with nothingness, Hırçın’s suicide is examined as an integral part of the process of subjectivation. In this regard, the surreal narrative element of Hırçın continuing to exist after death is analyzed through the concept of ethical existence in Kierkegaardian philosophy. His departure from an aesthetic life dominated by despair through an imaginary suicide is posited as a decisive act of self-selection, marking his transition into ethical existence within the realm of freedom. Ultimately, this study offers an alternative reading of “Yitik Gün” by evaluating the story through the lens of Dionysian elements and Kierkegaardian ethical existence, challenging the dominant interpretations in the existing literature.

Keywords: Dionysian, Ethical Life, Suicide, Ferit Edgü, “Yitik Gün”

Cite as / Atıf: ERTÜRK, F. (2025). Ferit Edgü’nün “Yitik Gün” Hikâyesinde Diyonizyak Sıçrayış Aracılığıyla Etik Yaşamın İnşası. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 173-190. <https://doi.org/10.33207/trkede.1649592>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Ferit Edgü'nün *Av* kitabında yer alan "Yitik Gün" hikâyesi, içinde sürreal öğeler barındıran bir hikâyedir. Sait Faik'in *Alemdağ'da Var Bir Yılan*'daki hikâyelerinden etkilenen Edgü 1953'te yazdığı hikâyelerinde genellikle fantastik öğelere yer verir fakat bunları acemice bulduğu için kitabına ilk dönem hikâyelerinden yalnızca "Yitik Gün" hikâyesini ekler (Aydoğan, 2022: 95). "Yitik Gün" hikâyesinin Ferit Edgü için de önemli bir yerinin olduğunu, ilk hikâye kitabına yalnızca bu hikâyeyi almasında görmekteyiz. "Yitik Gün" hikâyesinin başkahramanı Ahmet Hırçın evliliğinde mutlu olmayan, iş yerine gitmek istemeyen topluma yabancılaşmış bir karakterdir. Bir gün işe gitmek yerine deniz kenarına gittiğinde orada gördüğü kadınla birlikte olur fakat kadın bir haftadır zaten kendisini izlemeye geldiğini söyler. Arkadaşlarıyla dün de aynı oyunu oynadıklarını öğrenir. İş yerine maaşını almaya gittiğinde görevli kişi maaşını dün aldığını söyler. Bütün bunlar hikâyenin başlığındaki yitik gün ifadesine işaret etmektedir. Hırçın'ın

hafızasında olan o yitık günde yaşananlar bununla sınırlı değildir. Eve gittiğinde tavanda sallanan bir ipe intihar mektubu ve kendisinin intihar ettiğine dair gazete haberini görür. Hırçın, gördüklerinin etkisiyle koşarak deniz kenarındaki kadının evine doğru gider.

Yazdıklarında düş ile gerçeğin koşut gittiği Ferit Edgü'nün bu hikâyesindeki intihar olgusu, içerdiği belirsizlikler sebebiyle metni imgesel açıdan okumamızı gerektirmektedir (2011: 91). Kendisi ve 50 kuşağının Kafka'dan geldiğini söyleyen Edgü'nün bu hikâyesindeki absürt ve sürreal durumlar, yabancılaşmanın getirdiği Kafkaesk unsurları yaratır. Edgü'nün hikâyelerindeki gerçeküstü öğelerde Kafkaesk unsurların olduğu kadar Sait Faik'in de etkisi vardır. Nitekim kendisi *Alemdağ'da Var Bir Yılan*'ın kendi kuşağının üzerindeki etkisinin çok fazla olduğunu söylemiştir (Özata Dirlikyapan, 2007: 65, 124). Bu hikâyede de Ahmet Hırçın'ın ölmüş olmasına rağmen yaşamaya devam etmesi ve bir döngü hâlinde tekrarlanan paradoksal olaylar bu sürreal etkiyi gösterir. Bu durumun yarattığı psişik atmosfer, okuru tekinsizliğe sürükler.

Ferit Edgü üzerine yapılan çalışmalarda bu hikâye az sayıda da olsa ele alınmakla birlikte karakterin intiharının ardından yaşamaya devam etmesine dair derinlemesine bir analiz sunulmamıştır. Mutlu Deveci, hikâyeyi maddiyata dayalı dünyada varoluşunu gerçekleştiremeyen Ahmet Hırçın'ın düş ile gerçek arasındaki sıkışmışlığı üzerinden okur (2005: 179). Sonrasında yaşamın gerçeklerine ayak uyduramayan karakterin yaşama yenik düşerek intihar etmesinin kurtuluş ve seçme hakkını özgürce kullanması şeklinde algılandığını söyler. Deveci, karakterin intihardan sonra yaşamaya devam etmesini ise çoğul kişiliğin ve bölünmüş benliğin etkisi olarak yorumlar (2005: 186-187). Leyla Yiğit ise hikâyenin kaybedilmiş bir zamanın hikâyesi olduğunu, yaşadığı zaman ve mekândan soyutlanan kahramanın zaten intiharı soyut bir anlamda yaşadığını, rutin yaşamını değiştirdiğindeyse zaman bilincini tamamen yitiren kahramanın fantastik bir kurguyla intihar ettiğini söyler (2007: 78, 136, 275). Zeliha Arı, düş ile gerçeğin iç içe geçtiği bu hikâyede kahraman anlatıcı konumu ve 1. tekil kişinin bakış açısının, diyalog, bilinç “akımı” ve öznel bir tasvir tekniğinin kullanıldığını söylemekle yetinir (2008: 135-136). Emre Erbatur, hikâyeyi eril kimlik açısından inceler (2009). Nesrin Doğan ise hikâyeyi yabancılaşma üzerinden ele alarak Ahmet Hırçın'ın yaşadığı bu yabancılaşmanın simgesel düzenin taleplerini reddetmesinden kaynaklandığını söyler (2020: 135). Doğan, Hırçın'ın intiharını ise bu reddedişin getirdiği bir felaket olarak yorumlar. (2020: 136). Shaxnoza Karimova ise Ahmet Hırçın'ın deniz kenarındaki kadınla olan ilişkisini

Oedipus kompleksi çerçevesinde ele alarak kahramanın edimlerinin başarısızlıkla sonuçlandığını ve ebedi mutsuzluğa mahkûm olduğunu söyledikten sonra, intiharının ardından kaçışını da ebedi mutsuzluktan kaçış ve buna karşı bir isyan olarak yorumlar (2024: 377-378).

Mevcut çalışmalar bu çerçevede ele alınmışken bu makalede ise hikâye, ilkin kadim doğa-kültür karşıtlığı çerçevesinde Nietzscheci perspektiften Diyonizyak ve Apollonik unsurlar bağlamında ele alınacaktır. Hikâye kültürel eleştiri açısından değerlendirildikten sonra Ahmet Hırçın'ın hayata karşı takındığı tavır değişimi sürreal intihar durumu üzerinden yorumlanacaktır. Dionysosçu ölüm dansının bastırılmışın geri dönüşü olarak Hırçın'ın intiharında görünür hâle geldiği vurgulanarak Hırçın'ın intiharı bir başarısızlık olarak değil; aksine Kierkegaardcı anlamda etik varoluşa atılan bir adım olarak yorumlanacaktır.

Apollonik ve Diyonizyak Çatışma

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apollon ve Dionysos'un yarattığı karşıtların birliği ve çatışmasıyla Yunan tragedyasının oluştuğunu belirtir (2011: 15). Bu karşıtlığı oluşturan Dionysos, mistik vecd ve şarap tanrısı olarak coşkun, kaotik, kuralsızlığın, histerinin ve doğanın temsilcisiyken Apollon yasanın, hiyerarşinin, uyum ve düzenin temsilcisidir (Grimal, 2012: 153; Paglia, 2004: 110, 118). Bu bağlamda Dionysos doğayı; Apollon ise kültürü temsil eder. Her ne kadar Parnossos Dağı'nda Mousalara başkanlık eden, şiir ve müzik tanrısı olan Apollon kâhinlerle birlikte şairlere esin kaynağı olsa da Dionysos'a göre onun esin verme gücü daha ölçülüdür (Grimal, 2012: 74). Bununla birlikte her türlü çözülmede ve amorfleşmada Diyonizyak unsur olmasına rağmen Apollonik unsur hiçbir zaman tamamıyla yok olmaz çünkü Diyonizyak olana tamamen maruz kalmak insanı delirtir (Özdemir, 2020: 111).

Apollon'un imgesinde ölçülü bir sınırlandırma vardır (Nietzsche, 2011: 16). Bu anlamıyla yasayı yerleştiren, Apollon'dur (Paglia, 2004: 86). Ahmet Hırçın bu Apollonik kültürün yansıması olan kültürel ve simgesel düzene ait şehir, evlilik ve iş hayatındaki her şeyden şikâyetçidir. Hikâye bu sebeple onun karısıyla olan iletişimsizliğini gösteren sahneyle başlar. Soluk ve hastalıklı olarak gördüğü karısı, patronuyla olan çekişmeleri ve işe gitmek istememesi, Hırçın'ın bu karşıtlıktaki yerine işaret etmektedir. Apollonik düzenin dayattığı kuralların eleştirisinin merkezde olduğu bu hikâyede modern hayatın yarattığı bunalım, karakteri intihara sürüklemiştir.

Apollon, bireyleşme ilkesini yüceltirken Dionysos, bireyleşme ilkesinin parçalanışındaki büyük dehşette görünür hâle gelir (Nietzsche, 2011: 51). Bu

anlamda Dionysos, kaosun ve daimî değişimin tanrısı olduğu için Hırçın'ın intiharında Dionysosçu bir esriklik söz konusudur (Nietzsche, 2011: 16; Şeref, 2019: 274). Dolayısıyla Hırçın'ın intiharı, Apollonik düzenin dayattığı kurallardan Diyonizyak bir kaçıştır (Torun, 2016: 163). Nitekim Diyonizyak unsorda her daim sınırların ihlal edilmesine dair itici bir güç vardır. Dionysosçu ölümün dansı bu anlamıyla bastırılmışın geri dönüşü olarak Hırçın'ın intiharında ortaya çıkar (Paglia, 2004: 117). Diyonizyak unsurların temsilcisi olan Hırçın'ın intiharı, evlilik ve iş hayatının merkezde olduğu kültürel söyleme karşıt bir diskur yaratır.

Hikâyeyi sürreal bir yapıya büründüren durum, bu intiharın ardından karakterin yaşamaya devam etmesi, intihar ettiği ipi ve haberi görmesiyle gerçekleşir. Bu sürreal yapının yorumu ileriki bölümde yapılacaktır fakat ilkin Hırçın'ın intihar ettiğini öğrendikten sonra deniz kenarındaki kulübeye doğru koşmasının anlatı içindeki işlevine değinilmesi gerekir. Karakterin intihar ettiğini öğrendikten sonra denize ve doğaya kaçması, onun kültür-doğa karşıtlığındaki tercihinin Diyonizyak temeline işaret etmektedir. Sıvıların tanrısı olan Dionysos, yıkıcı enerjisi ve aşırılığıyla Hırçın'ın intiharında daemonik gücünü gösterir (Paglia, 2004: 106, 110, 111). Salt hikâyenin sonunda değil bütün hikâye boyunca onun kültüre dair öğelere karşı doğaya yaklaşımının olumlu nitelikte olduğunu görmekteyiz. Karısından hastalıklı ve soluk olarak bahsederken Diyonizyak arzuları doğrultusunda deniz kenarındaki kadının sert, büyük, diri göğüslerinden ve yanık yüzünden söz ederek onun yanında olmasını ister. Mutlu olduğu tek yer olan bu kulübe onun kültürden kaçıp doğaya sığındığı yerdir. Hırçın'ın intiharını öğrendikten sonra doğaya kaçmasında Dionysos'un kitonyen doğanın Ulu Ana'sının varisi olmasının da izi vardır (Paglia, 2004: 102). Onun intihar ettikten sonra deniz kenarına kaçması semboliktir; keza yaşam denizden yükselir (Paglia, 2004: 106). Hırçın'ın kendi intiharından sonra yaşamaya devam etmesi de Dionysosçu çoğul kimliğe işaret eder (Paglia, 2004: 111). Bu noktada Apollonik olan ile Diyonizyak olanın karşılaşmasında yıkıcı olduğu kadar yapıcı bir dönüşüm de ortaya çıkar (Özdemir, 2020: 24, 113). Bu anlamıyla ileriki bölümde Ahmet Hırçın'ın intiharının esasında yaratıcı bir yıkım olduğu iddia edilecektir. Diyonizyak kaos karşısında Hırçın, yeniden Diyonizyak olana kaçarak tepki verir.

Doğaya yaklaşım konusunda Rousseau'ya göre insan özgür doğmuştur fakat sonrasında her yerde zincire vurulmuştur (2012: 4). Rousseau ihtiyacın tarihsel süreç içerisinde değiştiğinin farkındadır. Bu sebeple aslında belki de hiç var olmayan o doğa hâline dönmeyi savunmaz. İnsanın elbette karnını doyurma, üreme gibi temel ihtiyaçları aynı kalır fakat bu ihtiyaçların nasıl

giderildiği değişir. Bu yüzden insanın artık bir ağacın altında kendini tehlikeye atmadan yaşaması mümkün değildir (Jaquet, 2020: 26-28). Paul de Man da Rousseau'nun ilkelci ya da doğalcı olmadığını vurgular çünkü Emile'in eğitimi için Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sünü yegâne kitap olarak uygun görür (2008: 232, 234). Tamamen ilkelci olmasa da Rousseau, insanın asıl yaradılışındaki öz hayatı ve huzuru ancak tabiatla temasta bulabileceğini söyler (Balaban, 1947: 71). Nitekim Ferit Edgü de yalansız tek şeyin doğa olduğunu düşünür. Bu anlamıyla Edgü'nün evreninde Apollonik olana karşı doğa ve Diyonizyak olan her daim ağır basmaktadır. Bununla birlikte nörobilimciler ve antropologlar artık doğa-kültür ikiliği yerine biyo-kültürel bir hattın izlenmesinin daha doğru olduğunu söyler çünkü insan doğasını kültürden; kültürü de biyolojiden bağımsız ele almak olanaksızdır (Boddice, 2023: 24). Buna karşın hikâyedeki doğa-kültür dikotomisinin baskın olduğu görülmektedir. Hikâyede Apollonik kültürden Diyonizyak doğaya doğru bir regresyon söz konusudur.

Simgesel Düzendeki Kopuş: İntihar

Felsefe tarihinde pek çok filozof, intiharı sorgulamış ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Örneğin tabiatla uyumlu yaşama öğretisi olan Stoacılar artık tükenmiş bir yaşamı hissedenden birinin intiharı seçme hakkının olduğunu savunur. Onlara göre eğer beden ve bilinç çökmeye başladıysa insanın kendisini öldürme hakkı vardır (Karakaya, 2020: 77). Stoacılar insan onurunu korumak amacıyla intiharın kahramanca ve soylu bir eylem olduğunu düşünür. (Bal, 2021: 41). Hume da bir kişinin intihar etme özgürlüğünün olduğunu söyler (Karakaya, 2020: 77). Schopenhauer ise intiharın bir kurtuluş olmadığını düşünür (Bal, 2021: 41). Camus, intihar sorununu ele aldığı *Sisifos Söyleni* kitabında hayatın bir anlamla var olmadığı için bir anlam sebebiyle de yok edilemeyeceğini vurgular. Ancak mekanik bir yaşamın sonucunda hissedilen bıkkınlık hissi, bilincin devinimini başlatır. Bilincin bu uyanışının ardından kişi ya intihar eder ya da iyileşir. Buradaki absürt duygusuyla birlikte gelen kaygı hissi her şeyin başındadır (Camus, 1997: 24). Cioran ise hayata tahammül edebilmenin ancak ve ancak intihar edebileceği fikri sayesinde olduğunu söyler (Zenginoğlu, 2019: 433).

Hikâyenin kültürel eleştiri tonu dikkate alındığında Ahmet Hırçın'ın intiharı, Durkheim'in tezinden yola çıkılarak toplum etkeni çerçevesinde ele alınabilir. Hırçın'ın intiharında elbette toplumsal çevreyle bütünleşememenin etkisi vardır. Durkheim bu tarz intiharları, bencil intihar başlığı altında ele alır (2021: 236). Durkheim, intiharın temelde biyolojik, iklim ve ruhsal etkenlerle değil toplumsal etkenlerle açıklanabileceğini vurgular. Ahmet

Hırçın, intihar mektubunda maddi zorluklardan bahseder. Borçlu olanların intiharı düşünme ihtimali yüksek olmakla birlikte intiharının tek sebebi bu değildir (Frantzen, 2024: 146). İntiharın insanın yaşamını sürdürürken karşılaştığı güçlüklerden kaynaklanmadığını söyleyen Durkheim, yoksulluğun intiharların toplumsal oranını belirleyen etkenler içinde olmadığını vurgular (2021: 201, 454). Aile her ne kadar intihara karşı koruyucu bir güç olsa da bu koruyuculuk, aile içindeki birliğin sağlamlığına bağlıdır. Kaldı ki Durkheim, intihar oranlarının bekârlardan ziyade evliler arasında daha fazla olduğunu söyler (2021: 228, 189). Ahmet Hırçın ise daha ilk sayfadan itibaren eşiyle olan iletişimsizliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu manevi yoksulluğu hisseden, yaşamak için artık yeterli bir neden bulamayan ve her gün yinelenen çırpınmanın anlamsızlığıyla karşı karşıya kalan Hırçın'ın kendisini bulduğu yer, öz-imhası olmuştur (Camus, 1997: 17). Öteki'nin arzusunu talep eden Hırçın ne eşi ne de işi tarafından karşılanan bu talebine yanıt bulamadığı için intihar etmiştir (Lacan, 2019: 10). Hırçın'ın işe gitmemesi, eşini terk edip başka bir kadınla birlikte olması ve nihayetinde eyleme geçirdiği intiharı, simgesel alandaki aksamaları ve simgeselleştirmeye direndiği noktaları gösterir (Şen, 2024). Bu durumda kayıp nesnenin hiçliği karşısında nihai zafer olarak intihar kendini dayatır (Kristeva, 2009: 17).

Hırçın, a nesnesinin hiçliğiyle özdeşleşerek intihara yürümüştür (Vanheule, 2024: 79). Bu, öznenin simgesel alanın içe çöktüğü andaki boşluğu duyumsamasıyla gerçekleşir. Nitekim boşluk duyumunda Thanatos vardır ve özne bunu hissettiğinde tutunacak hiçbir anlamı kalmadığı için imkânsız bir özgürlük vaadi olarak intihara tutunur. Özne, yoksunluğu aşmak amacıyla fantezinin peçesini yırtıp atarak Şey'in boşluğuyla yüzleştiğinde intihar ortaya çıkar (Zizek, 2024: 203). Hırçın'ın intiharı, simgesel düzenin talep ettiği katı gerçeklikten sıyrılma çabasının yansımasıdır. Bu açıdan intiharı, simgesel düzenden kaçmaya dair olan bilinçdışı arzularının dışavurumudur. Dolayısıyla onun yitik günde yaşadığı olaylar, bilinçdışının talep ettiği arzularının tekrarıdır (Lacan, 2012: 46). Nitekim kültürün simgesel gerçekliği ne kadar yoğun yaşanırsa bilinçdışı da o derece yoğunlaşır (Şen, 2012: 441). Hırçın'ın ilk sahnelerden itibaren yoğun baskısını hissettiğimiz simgesel gerçeklik, onun bilinçdışı arzularının yüzeye çıkmasını güçlendirmiştir. Bilinçdışı, anlam oluşturan yatırımların dağılımında öznedeki açılan boşluklarda yer alır (Lacan, 2013: 190). Bu noktada Hırçın'ın intiharında öznel boşluğunu dolduran fantezinin işlevini görmektedir çünkü eksiklik öznesinin öznel boşluğunu doldurduğu fantezide özne kendisini bir nesne olarak güvence altına alır (Soler, 2024: 29).

İntiharının ardından kendisinin yaşamaya devam ettiğini görmesi, Hırçın'ın kendisini fantezide nesne olarak ele aldığına işaret eder.

Hırçın'ın intihar ediminde ölüm dürtüsünün etkisi vardır. Freud'a göre yaşamda cinsel ve ölüm dürtüsü olmak üzere iki temel dürtü uyararı vardır (2011: 58). Ölüm dürtüsü, organik yaşamı cansız hâle geri döndürme amacındadır. Kişiyi yaşamda tutan yaşamsal ve cinsel dürtüler, ölüm dürtülerini kısmen de olsa etkisizleştirir. (Freud, 2011: 99). Ölüm dürtüsü, Hırçın'ın günlük edimlerinde kendini gerçekleştirmek için ısrar eder (Clero, 2011: 96). Her dürtü potansiyel olarak ölüm dürtüsü olmakla birlikte ölüm dürtüsü, simgesel müdahalenin görünümüdür (Clero, 2011: 76, 95). Simgesel düzenin maskesi olan ölüm dürtüsü, Hırçın'ın bu düzenin oyunlarına ayak uyduramamasıyla sonuçlanmıştır. Lacan'a göre ölüm dürtüsü doğrudan intihar düşüncesi değil simgesel yinelemedir. Ölüm dürtüsü, kişinin kendi sınırlarını önemsememesinin sebebidir (Hyldgaard, 2009: 615). Ahmet Hırçın'ın deniz kenarındaki kadının yanına gidene kadar sürdürdüğü hayatındaki bütün yinelemeler, ölüm dürtüsünün gösterenleridir. Hırçın'ın hayatıyla kurduğu ilişkide yüzeye çıkan ölüm dürtüsü, imgesel anlamda intiharıyla sadistik bir yöne evrilmiştir. Nitekim Freud, ölüm dürtüsünde nesneyle ilişkide görünür hâle gelen sadistik bir yan bulur. Ölüm dürtüsü bu anlamıyla yıkıcı bir dürtüdür (Freud, 2011: 61, 100). Üstbene egemen olan, ölüm dürtüsü kültürü olduğu için Hırçın'ın intihar etmeden önce eşinden ve patronundan duyduklarının üzerinde yarattığı baskıda ölüm dürtüsünün etkisi vardır (Freud, 2011: 111). Nitekim Hırçın başkalarına duyduğu saldırganlığı kendisine yönelterek intihar etmiştir. Bu durumda ego, nesne tarafından alt edilmiştir (Freud, 2020: 18). Ölüm dürtüleri bazen erotik bileşenlerle karıştırılarak zararsızlaştırılır, kimi zaman saldırganlık şeklinde dışa yönlendirilir, kimi zamansa engellenmeden işleyişini sürdürür. Melankolide üstben, ölüm dürtülerinin toplanma yeri hâline gelir (Freud, 2011: 112). Hırçın, ölüm dürtülerinin nesnesi olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı için ilkin bu durumla mücadele edemez. Bundan kurtulması için Hırçın'ın yeniden libidoyla dolması gerekir. Hırçın'ın o zamana kadar melankolik bir şekilde sürdürdüğü hayatında hâkim olan ölüm dürtüleri, deniz kenarındaki kadınla yaşadığı ilişkiyle kısa süreliğine de olsa erotik bileşenlerle karıştırılarak zararsızlaştırılmıştır. Bu sayede Hırçın aslında kaybettiği libidoyla yeniden dolmaya başlar. Libidoyla dolan Hırçın bu sayede yeniden Eros'un temsilcisi olur, yaşama ve sevilme isteğine geri döner (Freud, 2011: 114). Bu noktada intiharının ardından Hırçın'ın deniz kenarındaki kadının yanına gitmesi, onun yeniden libidoyla dolduğunu gösterir. Dolayısıyla Hırçın'ın intiharı, başarısızlık olarak yorumlanamaz.

Kendisinin intihar ettiğini öğrendikten sonra Hırçın'ın deniz kenarında yaşayan kadının kulübesine gitmesi, Eros ile Thanatos'un bir aradalığını gösterir. Bu yönüyle bilinçdışı arzusunun yıkıcı olduğu kadar yaratıcı olduğunu da görmekteyiz. Nitekim Freud gibi Lyotard da arzuda her ikisinin daima mevcut olduğunu söyler (Best ve Kellner, 2016: 214). Kaldı ki özne kendisini arzusuna neden olan şeyde yani boşluğunda gösterir (Lacan, 2019: 16-17). Hırçın'ın intihar ettikten sonra yaşamaya devam ettiği, gerçek ile gerçek dışının iç içe geçtiği bu durum, Diyonizyak olanın sınırları bulanıklaştırmasına işaret eder (Özdemir, 2020: 24). Herakleitosçu anlamda her şeyin çatışmadan doğduğunu kabul edersek Hırçın'ın bu intiharının, onun özünü oluşturan bir çatışma olduğunu söyleyebiliriz (Şeref, 2019: 276).

Ahmet Hırçın, simgesel düzenin dayattığı rollerden kurtulma amacıyla intihar etmiştir. Bu anlamıyla onun intiharı, eyleme geçmedir. Psikanalizde intihar; eyleme dökme ve eyleme geçme olarak iki şekilde ele alınır. Eyleme dökme, öznenin Öteki'ne iletmek istediği mesajı sözle iletemediğinde eylemle ifade etmesidir. Bu durumda özne hâlâ sahnededir ve Öteki'yle iletişimi devam eder. Freud'un eyleme dökmeyi, hatırlamayla ilişkilendirmesini kabul eden Lacan, hatırlamanın yalnızca bilince çağırma ile sınırlı kalmadığını; hatırlamanın aynı zamanda özneler arası boyutta Öteki'yle ilişkilendirme biçimlerinden biri olduğunu söyler. Eyleme geçme ise aksine öznenin simgesel ağdan çıkmasıdır. Eyleme dökme, Öteki'ne olan bağlılığın onaylanmasıyla eyleme geçme, Öteki'den ayrılma amacı taşır (Hekimoğlu ve Cantekin, 2021: 47, 56). Hikâye bağlamında baktığımızda Ahmet Hırçın'ın intiharı, eyleme geçme kapsamında ele alınabilir çünkü Hırçın, intiharından sonra o zamana kadar kendisini kuran ekonomik ve sosyal bağlardan tamamen kopmuş, Öteki'den ayrılmıştır. Hırçın'ın intihar eylemine geçişi, sosyal bağın kopması sonucu gerçekleşmiştir (Hook ve Vanheule, 2024: 29). Bu anlamıyla Hırçın'ın intiharı, sembolik düzende Öteki'nin içindeki kendisini öldürmesidir (Karaca, 2019: 191-192). Dolayısıyla onun intiharı, imgesel anlamda bir intihar olup hikâyedeki sürreal duruma bir açıklama sunar.

Hırçın'ın o zamana kadar bastırdığı bütün düşünce ve duygular, patojenik hâle gelerek intikamını almıştır. Bu durumda bastırılan düşünceye bağlı olan afekt, kaygıya dönüşür (Fink, 2024: 28, 89). Nitekim Hırçın'ın kendi intiharını görmesi, bastırılmış olanın kaygıya dönüşmüş hâli olarak somutlaşır. Sonuçta bastırılanlar obsesyonla zihne; histeride ise bedene geri döner (Fink, 2024: 311). Bu noktada yabancılaşma kendisini göstermektedir. Sartre, insanın dil ve dilin üzerinde taşıdığı tarihsel, kültürel ve toplumsal değer, yargı ve anlamlar dünyasına girdiğinde kendine yabancılaştığını

söyler (Şen, 2012: 498). Lacan'a göre özne, dil aracılığıyla biyolojik bir canlı olmaktan düşünebilen bir canlı olmaya geçtiğinde yani simgesel sisteme girdiğinde kurulur. Kültüre girişin gerçekleştiği bu aşamada öznde gerçeklik düşüncesi ile kendi gerçekliği arasında bir bölünme gerçekleşir. Artık kültürel düzenin simgeleriyle düşünmeye başlayan özne kendisine yabancılaşmaktadır. Öznenin yabancılaştığı bu noktada bölünme ve yarıлма gerçekleşir. Laing'in de vurguladığı gibi bizler zaten yabancılaşmanın bizi beklemekte olduğu bir dünyaya doğarız (2021: 33). Yabancılaşma özellikle modern dünyada insanın insana uyguladığı acımasız bir zorbalıkla sağlanmaktadır. Hırçın'ın sosyal kimliğini oluşturan cinsiyeti, yaşı, ailesi ve mesleği gibi gösterenler, söylem tarafından verilen, içinden çıkamayacağı bir dizi kimlik aynasıdır. Bu sosyal kimlik aynı zamanda bir yabancılaşma kimliğidir (Soler, 2024: 11). Sosyal kimliğin yabancılaşma kimliği olmasını, Hırçın'ın gündelik hayatındaki sıkışmışlığında görmekteyiz. Onu yabancılaştıran bu simgesel düzene ayak uyduramaması, simgesel düzenden kopmasının başat nedenlerindendir. Hırçın'ın absürtle karşı karşıya kaldığı bu anda intiharı, bu duyguya verilen bir yanıttır. Nitekim absürt duygusu verilir ve bir anda yüzümüze çarpar (Solomon, 2020: 556). Absürt, yaşamın gidişatını bozan bir unsur ve yabancılaşmayı başlatan tenin başkaldırısı olarak Hırçın'ın intiharında somutlaşmıştır (Camus, 1997: 25).

Onun sembolik intiharıyla birlikte görünür hâle gelen kaygısı, Kierkegaardcı anlamda özgürlüğün gerçekleşmesidir çünkü Kierkegaard'a göre kaygı, özgürlüğün olanağıdır (2003: 165). Kaygıdan bağımsız ele alınamayacak olan bu geçiş, hikâyede intihar üzerinden somutlaştırılarak bastırılmış olanın kaygıya dönüşmesine işaret etmektedir. Ahmet Hırçın, hayatında belki de ilk defa gerçek bir seçim yaptığı için bu seçim, imgesel olarak intihar ve onun yarattığı kaygı şeklinde ortaya çıkmıştır çünkü kişinin gerçek seçimi ve gerçek özgürlüğü ancak ve ancak kaygı içerisinde meydana gelir (Akış, 2021: 23-24). Hiçbir şeyin değişmeyeceğini düşünen Hırçın'ın intiharı bu anlamıyla en son noktaya götürülmüş kabullenmedir fakat hikâye burada kalmaz; Hırçın'ın o yitık günde intiharının ardından yaşamaya devam etmesi olayı farklı şekilde yorumlamamızı gerektirmektedir (Camus, 1997: 61). Bu noktada onun intiharını yaratıcı bir yıkım olarak ele almamız gerekir ki bu da Hırçın'ın hayatını artık kendi seçimleri doğrultusunda şekillendirdiğini gösterecektir.

Yaratıcı Yıkım: Etik Varoluşa Geçiş

İnsan, varoluşuna ulaşınca kadar edilgenlikle malul olduğu için Hırçın'ın intiharından önceki hayatı tamamen sistem doğrultusunda kendisinin seçimlerine dayanmayan mutsuz bir hayattır (Sartre, 2011: 34).

Hırçın'ın hissettiği iç daralması esasında hiçleşmenin keşfidir. Nitekim insan gerçekliği tam da hiçliğin içinde yüzeye çıkar. Heidegger de olumsuzlamanın temelini hiçlikten devşirdiğini söyler (Sartre, 2011: 66-67). Hırçın, intiharıyla hiçliğin içinden geçerek kendi özünü kurmuştur (Demir, 2020: 3). Bu sebeple onun intiharı, bir başarısızlık değildir çünkü Hırçın, öldükten sonra da yaşamaya devam etmektedir. Bu da onun eski hayatından sıyrılıp yeni bir hayata adım attığını göstermektedir. Nitekim insan kendi varlığını yok etmelidir ki içindeki yok edilmesi imkânsız olan özünü ortaya çıkarabilsin. Dolayısıyla önce yok oluş gerçekleşmeli ki öze ulaşılabilin. Bu anlamıyla Hırçın'ın intiharı, onun edilgen kimliğinden sıyrılıp kendi özünü inşa etme sürecine tekabül eder. Bu sebeple Sartre, varlığın nedenini hiçlikle ortaya koymaya çalışır, varlığı ispat için ilk önce hiçliği tanımlamaya girişir (Şen, 2012: 519). Hırçın, yaşadığı anlamsızlıktan kurtulmak için kendi anlamını yaratmak ve kendisini seçmek zorunda kalmıştır çünkü artık o var olana kendi anlamını yükleyebilecek duruma gelmiştir (Şen, 2012: 499). Varoluş, özden önce geldiği için Hırçın, eski hayatını reddederek sembolik anlamda yorumlayabileceğimiz intiharıyla asıl özünü yaratmaya başlamıştır (Sartre, 1985: 63). Nitekim insan kendisini nasıl yapıyorsa öyledir. Bu da bunalımın sorumluluk duygusuyla olan ilişkisini gösterir. İnsan nihayetinde özgür olmaya mahkûmdur (Sartre, 1985: 52). En radikal öz-inkâr olan intihar etmeyle Hırçın, özneleşme sürecinde kendisini çevreleyen anlam veren kimlik ve statülerden ayrılmış olur (Zizek, 2024: 107). Nitekim intihar, olmanın seçimi ve olumlanmasıdır (Sartre, 2011: 603).

Ahmet Hırçın'ın kendisine verili olan bütün değerleri reddetmesi, nihilist bir tavidir. Nihilizm hiçbir değer a priori, önceden verili ya da zorunlu olmadığı, on emir kadar karşıt on emirin de birbirine eşit olduğu görüşüne dayanır (Solomon, 2020: 213). İnsanın iç bunalımı yaşamasının sebebi de hiçbir a priori değer olmadığı bu alternatifler dünyasıyla karşı karşıya kalmasından kaynaklanır. Bu noktada Hırçın'ın hayatında kırılma noktası yaratan seçme özgürlüğü devreye girer. Varoluşçu düşüncenin temelinde olan bu seçme özgürlüğü, neoliberal dünyada bize dayatılan her şeyi yapabilirsin tarzında bir özgürlük değil seçme, yorum, niyet, yönelimsellik ve anlamlandırma özgürlüğüdür (Solomon, 2020: 551). Bu özgürlük elbette kısıtlı koşullarda geçerlidir. Ahmet Hırçın da bunaldığı eski mutsuz hayatında seçme özgürlüğünü kullanarak yeni bir hayata başlamıştır (Sartre, 2011: 605). Bu durumda Hırçın, hayatının sorumluluğunu üstlenerek Sartreci anlamda iyi niyetin bölgesine girmiştir (Sartre, 2011: 121).

Hırçın, imgesel anlamda bu intiharla istemenin kendisini seçerek, seçimi seçtiği için Kierkegaardcı anlamda etik varoluşun içine adımını atmıştır

(Akış, 2021: 28). Kierkegaard, *Ya/Ya da*'da etik ve estetik olarak yaşam arasında bir ayrım yapar (2020, 764). İnsan ya estetik ya da etik tarzda yaşayacaktır. Estetik tarzda yaşayan kimse herhangi bir seçim yapmaz (Kierkegaard, 2020: 752). Estetik olan, bir insanın doğrudan doğruya doğal olarak neyse o olduğu şeydir. Etik olansa bir insanın dolaylı olarak ne olacaksa o olacağı şeydir (Kierkegaard, 2020: 764, 818). İnsan ancak mutlak olarak bir seçim yaptığında etik olanı seçebilir. Etik olanda kişilik kendi içinde merkezleşmiştir çünkü kişilik kendini seçerken etik tarzda seçer (Kierkegaard, 2020: 762-764). Asıl mesele istek duymayı seçmektir. Etik olanı seçmek, onun üzerine fikir yormak değil; onu hayata geçirmektir (Kierkegaard, 2020: 753-754).

Hırçın'ın intihar etmesiyle eski hayatını reddetmesi ve kendisinin seçtiği yeni bir hayata başlaması, onun etik yaşamı seçtiğini gösterir. Hırçın bu etik evrede artık özgürlüğün içindedir. Önceki hayatı olan estetik hayat görüşünde tamamen umutsuzluk hâkimken etik olanın ortaya çıkmasını sağlayan hamle olarak intiharıyla birlikte Hırçın, özgürlüğüne kavuşmuştur (Kierkegaard, 2020: 766, 782). Hırçın'ın intiharından önceki yaşamındaki bunalım, estetik olarak yaşamdaki bunalımdır. Çünkü bu evrede insan kendi bunalımını her daim kadere, bahtsızlığa ya da başkalarının etkisine bağlar (Kierkegaard, 2020: 830). İntihar ettiğini fark ettiği andaki kaygısı ise estetik olanın etik olana geçtiği o tehlikeli ana işaret eder (Kierkegaard, 2020: 827). Nitekim kişi kendisi için pişmanlık duyarak kendisini etik olarak seçmeye geçer. Bu sayede Hırçın, sorumluluk bilinciyle benliğine bütünüyle nüfuz ederek varoluşunu devralır ve etik bir seçim yapar (Kierkegaard, 2020: 845-846). Böylece öncesinde sosyal çevrenin ona yüklediği eğilimleri, ihtirasları ve bunların bir sonucu olarak oluşan bilincini kavrır; tüm bunların sorumluluğunu üstlenir. İntiharıyla Öteki'nin içindeki varlığını silen Hırçın, bu etik seçimi gerçekleştirirken mutlak bir tecrit içindedir; kendini toplumsal bağlamdan çekse de aynı zamanda varoluşsal bir süreklilik içindedir. Bu an, özgürlüğün seçim anıdır. Kendi varlığını bir ürün olarak seçmekle aslında varoluşunu yeniden ürettiği söylenebilir. İntiharıyla gerçekleştirdiği seçim anında Ahmet Hırçın, yeni bir başlangıç noktasındadır çünkü özgürlüğüne dayanarak kendini seçmiştir. Önceki benliğinin yok oluşuna tanıklık eden Hırçın, böylece deniz kenarına doğru koşarak özgürlük içindeki yerini belirler (Kierkegaard, 2020: 849). Dolayısıyla Hırçın'ın intiharı, yaratıcı bir yıkımdır. Bu yıkım, bahçeyi ekip bitmeden önce ayrık otları temizlemeye benzer (Solomon, 2020: 213). Bu yaratıcı yıkımda yaz ve kışın, çiçeklenme ve yıkımın bir arada olduğu Dionysosçu çokluk görünür hâle gelir (Paglia, 2004: 131). Sonuç olarak "Yitik Gün" hikâyesinde Ahmet Hırçın'ın intiharı,

başarısızlık olmaktan ziyade etik varoluşa geçiş sürecinin bir parçasıdır. Hırçın, kendisini bir ürün olarak seçerken aynı zamanda özgürlüğü içinde kendini yeniden üretmekte ve bu seçimiyle varoluşunu tamamlamaktadır. Dolayısıyla, intiharını bir başarısızlık olarak değil yaratıcı bir yıkım ve varoluşsal bir yeniden doğuş olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda Edgü'nün hikâyesi, Kierkegaardcı etik varoluş anlayışıyla birlikte okunduğunda bireyin kendisini seçme edimi üzerinden özgürlüğünü gerçekleştirdiği bir anlatı olarak yeniden yorumlanabilir.

Sonuç

Ahmet Hırçın'ın Apollonik kültürün simgesel düzenin taleplerine ayak uyduramaması sonucu Dionizyak bir esrimeyle gerçekleştirdiği intiharı, hikâyedeki Dionysosçu unsurlara olan yakınlığına işaret eder. Hırçın'ın intiharı, özgürleştirici bir edim olarak kendisini çevreleyen kimlik, statü, anlam veren sembolik düzen ve Öteki'den ayrılmasına gönderme yapan özneleşme sürecinin bir parçasıdır. Büyük Öteki'deki eksikliği hissederek boşluğa düşen Hırçın, merkezsiz ve kimliksizleşmiş bir özne olarak intihar edimini gerçekleştirir. Hırçın'ın öz-imhası, simgesel düzene eklenmesinin askıya alınması sonucu gerçekleşmiştir. Apollonik ile Dionizyak olanın çatışmasıyla Hırçın'da yıkıcı olduğu kadar yaratıcı bir dönüşüm de başlamıştır. Nitekim Hırçın'ın intiharının ardından yaşamaya devam etmesi, Dionysosçu çoğul kimliğe bir gönderme olmakla birlikte egzistansiyalist felsefe bağlamında kendi kimliğini yeniden kurmasına da işaret etmektedir. Simgesel ağırlık talep ettiği katı gerçeklikten sıyrılma çabasında olan Hırçın, Öteki'den ayrılma amacı taşıdığı için onun intiharı, eyleme geçme kapsamında ele alınmıştır. Nitekim eyleme dökmeden farklı olarak eyleme geçmede özne, Öteki'yle olan bağına devam ettirmez. Bu anlamda artık gösteren aracılığıyla kuşatılamayan, anlamlandırma zincirinde kopukluk olan, kendisiyle ve simgesel düzenle kurduğu ilişkide kırılma yaşayan Hırçın, Sartreci anlamda iyi niyetin bölgesine girerek hayatının sorumluluğunu üstlenir ve seçme özgürlüğüyle Dionizyak olana doğru, kültür karşısında doğanın ağır bastığı yeni bir hayat yaratır. İnsanın gerçekliği hiçliğin içinden geçerek keşfedildiği için Hırçın'ın bu deneyimi elbette kaygı ve bunalım dolu olmuştur. Hırçın, intiharıyla o zamana kadarki bütün değer yargı ve anlamlarını askıya alarak kendini seçmiş ve kendi anlamını yaratmaya başlamıştır. Bu sebeple Thanatos'un gölgesinin dolaştığı o yitik günde Hırçın aslında sembolik düzende Öteki'deki kendisini öldürmüştür. Hırçın'ın simgesel düzende tökezleyen kimliğinden intiharı sayesinde sıyrıldıktan sonra yaşamaya devam etmesi, onun Kierkegaardcı anlamda umutsuzluğun hâkim olduğu estetik varoluştan etik varoluşa adım

attığını gösterir. Nitekim etik varoluşta özne bizzat seçimi seçer. Bir başka deyişle özgürlük içinde kendisini seçer. Bu anlamıyla Hırçın'ın intiharı önceki çalışmalarda vurgulandığı gibi bir başarısızlık değil; aksine kendisini kurucu bir edim olarak yaratıcı yıkımdır.

KAYNAKÇA

- AKIŞ, Yasemin (2021), *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı, İstanbul.
- ARI, Zeliha (2008), *Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- AYDOĞAN, Gülcan (2022), *Sevim Burak, Ferit Edgü ve Murathan Mungan'ın Küçürek Öykülerinde Anlatı ve Okur*, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- BAL, Metin (2021). "İntihar Sorununa Schopenhauer'in ve Camus'nün Felsefi Çözüm Önerileri", *Dört Öge*, 20, 39-55.
- BALABAN, Mustafa Rahmi (1947), *Filozoflarla Birer Saat: Muhtasar Felsefe Tarihi*, Gayret, İstanbul.
- BEST, Steven ve KELLNER, Douglas (2016), *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet KÜÇÜK, Ayrıntı, İstanbul.
- BODDICE, Rob (2023), *Duygular Tarihi*, Çev. Asena PALA, Fol, Ankara.
- CAMUS, Albert (1997), *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin YÜCEL, Can, İstanbul.
- CLERO, Jean-Pierre (2011), *Lacan Sözlüğü*, Çev. Özge SOYSAL, Say, Ankara.
- DE MAN, Paul (2008), *Körlük ve İçgörü: Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler*, Çev. Ferit Burak AYDAR ve Cem SOYDEMİR, Metis, İstanbul.
- DEMİR, Emine (2020), *Jean-Paul Sartre'in Varlık Görüşü Bağlamında Özgürlük Düşüncesi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- DEVECİ, Mutlu (2005), *Varoluş ve Bireyleşme Açısından Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Yapı ve İzlek*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- DOĞAN, Nesrin (2020), *Ferit Edgü'nün Eserlerinde Yabancılaşma*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- DURKHEIM, Emile (2021), *İntihar*. Çev. Özer OZANKAYA, Cem, İzmir.
- EDGÜ, Ferit (2011), *Leş: Toplu Öyküler*, Sel, İstanbul.
- ERBATUR, Emre (2009, 12-13 Mart), "Ferit Edgü'nün 'Yitik Gün', Sevgi Soysal'ın 'Delikli Nazarlık' ve 'Yapı' Adlı Öykülerinde Eril Kimlik", *Akşit Göktürk Semineri*.
- FINK, Bruce (2024), *Freud'a Klinik Bir Giriş: Gündelik Pratik İçin Teknikler*, Çev. Aleks MATOSOĞLU, Axis, İstanbul.
- FRANTZEN, Mikkel Krause (2024), *Depresyonun Estetiği ve Politikası*, Çev. Elif KAYURTAR, Ayrıntı, İstanbul.

- FREUD, Sigmund (2011), *Haz İlkesinin Ötesinde. Ben ve İd.* Çev, Ali Nahit BABAOĞLU, Metis, İstanbul.
- FREUD, Sigmund (2020), *Yas ve Melankoli, Tekinsiz, Narsisizm Üzerine.* Çev. Leyla USLU, Cem, İzmir.
- GRIMAL, Pierre (2012), *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma.* Çev. Sevgi TAMGÜÇ, Kabalcı, İstanbul.
- HEKİMOĞLU, Eylül Ceren ve CANTEKİN, Duygu (2021). “Eyleme Dökme: İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerin Deneyimlerinin İncelenmesi Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 8.1, 44 – 64.
- HOOK, Derek ve VANHEULE, Stijn (2024), “Depresyonun Başarısızlıkları-Lacancı Bir Yönelim”, Eds. Deren HOOK ve Stijn VANHEULE, *Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?*, Çev. Pınar GARAN, Axis, İstanbul, 19-52.
- HYLDGAARD, Kirsten (2009), “Ölümle İlgili Yapacak Bir Şey. Sergio Leone'nin “Bir Zamanlar Batıda” Eserine Özel Bir Atıfla Freud ve Lacan'da Travma, Yineleme ve Ölüm İtkisi”, Ed. Yeşim KESKİN, *Monokl Lacan Seçkisi*, Çev. Yüksel TARIM ve Sibel KİBAR, Monokl, İstanbul, 611-622.
- JAQUET, Chantal (2020), *Arzu*, Çev. Ece DURMUŞ, Otonom, İstanbul.
- KARACA, Şahika (2019), *Kötücül Kadın: Türk Edebiyatına Kötücül Kadın İmgesi*, Akçağ, Ankara.
- KARAKAYA, Şeref (2020). “İntihar Olaylarında Varoluşsal Sorunlar: Felsefi Sağaltım Açısından Yaklaşım”, *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AKSOS)*, 8, 71-91.
- KARİMOVA, Shaxnoza (2024). “Psikolojik Edebiyat Çözümlemesine Dair Teorik Bir Deneme: Hakkâri Öncesi Ferit Edgü Öyküleri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12.149, 368-381. <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.74952>
- KIERKEGAARD, Soren (2003), *Kayı Kavramı: Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür*, Çev. Türker ARMANER, Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- KIERKEGAARD, Soren (2020), *Ya/Ya da*, Çev. Nur BEİER, Alfa, İstanbul.
- KRISTEVA, Julia (2009), *Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli*, Çev. Nesrin TURA DEMİRYONTAN, Bağlam, İstanbul.
- LACAN, Jacques (2012), *Televizyon*, Çev. Ahmet SOYSAL, Monokl, İstanbul.
- LACAN, Jacques (2013), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, Çev. Nilüfer ERDEM, Metis, İstanbul.
- LACAN, Jacques (2019), *Yine/Hâlâ: Seminer 20. Kitap, 1972-1973*, Çev. Murat ERŞEN, Metis, İstanbul.

- LAING, Ronald David (2021), *Yaşantının Politikası*, Çev. Kemal SAYAR, Vadi, İstanbul.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011), *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa TÜZEL, Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- ÖZATA DİRLİKYAPAN, Jale (2007), *Yazınsal Kavrayışta Köklü Bir Değişim: Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı*, Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- ÖZDEMİR, İntikam İlkay (2020), *Duyuların Edebiyatı: Edebiyatı Karşıt Diskur Olarak Üstün Özellikler*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2012), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat GÜNYOL, Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- SARTRE, Jean-Paul (1985), *Varoluşçuluk (Existentialisme)*, Çev. Asım BEZİRCİ, Say, Ankara.
- SARTRE, Jean-Paul (2011), *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan ILGAZ ve Gaye ÇANKAYA EKSEN, İthaki, İstanbul.
- SOLER, Colette (2024), *Towards Identity in the Psychoanalytic Encounter: A Lacanian Perspective*, Routledge, New York.
- SOLOMON, Robert C. (2020), *Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, Çev. Reha KULDAŞLI, Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- ŞEN, Cafer (2012), "Fenomenolojik Bilinç Felsefeleri: Puslu Kıtalar Atlası-İhsan Oktay Anar", *Türk Romanında Felsefi Açılımlar*, Akçağ, Ankara, 433-538.
- ŞEN, Cafer (2024). "Özne'nin Yüceltilmesi ve İsmet Özel Şiiri", *Hece İsmet Özel Özel Sayısı*, 27.325, 169-192.
- ŞEREF, Canberk (2019). "Nietzsche: Apolloncu Dionysos ile Karşılaşınca", *Birey ve Toplum*, 9.18, 271-292.
- TORUN, Tayfun (2016), *İletişimsel Eylem Kuramını Modern Bir Özgürleşim Paradigması Olarak Okumak*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- UÇAR ÖZSOY, Selin (2021), "Genç Homoseksüel Kız Vakası", Ed. Tülin GENÇÖZ, *Freud'dan Lacan'a Vaka İncelemeleri Cilt 1*, Nobel, Ankara, 269-304.
- VANHEULE, Stijn (2024), "Gösteren ve Gerçek Arasında: Depresif Deneyimler Üzerine", Eds. Deren HOOK ve Stijn VANHEULE, *Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?*, Çev. Pınar GARAN, Axis, İstanbul, 69-88.
- YİĞİT, Leyla (2007), *Ferit Edgü'nün Roman ve Öykülerinde Yapı ve Tema*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- ZENGİNOĞLU, Samet (2019). "E.M. Cioran'da Ölüm ve İntihar", *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 75, 427-434.

Fatıma ERTÜRK

ZIZEK, Slavoj (2024), *Devası Olmayan Dert: Özgürlük*, Çev. Yavuz ALOGAN, Say, Ankara.

CİSR-İ ERGENE (UZUNKÖPRÜ) KAZASI RÜŞDİYESİ VE İBTİDAİ MEKTEPLERİ (1876-1914)

*The Rüşdiye and İbtidai Schools of Cisir-i Ergene (Uzunköprü) District
(1876-1914)*

İsmail BÜLBÜL*
Bircan DURMAZ**

ÖZ: XIX. Yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde birçok değişimin ve yenileşmenin yaşandığı yüzyıldır. Siyasi, ekonomik, askeri, sosyal gibi pek çok alanda bu değişimin yansımaları görülmektedir. Hiç şüphesiz toplum hayatında önemli yeri olan eğitim alanında da köklü değişikliklerin yapılması kaçınılmazdır. Tanzimat Fermanı'na kadar Osmanlı eğitim kurumlarında dini ve geleneksel tarzda yapılan eğitim, fermanla birlikte modern bir kimliğe kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda bütün ülke genelinde yeni usulde eğitim verecek okullar açılmıştır.

Bu çalışmada 1876-1914 yılları arasında, Osmanlı Devleti'nin hemen hemen diğer bütün sancak veya kazalarında olduğu gibi Cisir-i Ergene (Uzunköprü) kazasında da modern eğitim verilmesi amacıyla açılan rüşdiye ve ibtidai mektepleri ele alınmıştır. Rüşdiye ve diğer mekteplerin açılışı, bu mekteplerde görev yapan muallimlerin durumları, aldıkları maaşlar, görev süreleri, öğrencilerin sayıları, derslerden aldıkları notlar, mekteplerde okutulan dersler gibi konular arşiv vesikaları ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın hazırlanmasında başta Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivinde çeşitli tasniflerde yer alan belgeler ile Edirne vilayet salnameleri, maarif nezareti salnameleri ve konuyla ilgili araştırma eserlerinden faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rüşdiye, İbtidai Mektebi, Cisir-i Ergene, Eğitim

ABSTRACT: The 19th century was a period of profound transformation and modernization in the Ottoman Empire. The reflections of these changes are seen in many fields such as in political, economic, military, and social spheres. Inevitably, radical changes were implemented in the field of education, which held a significant place in social life. Until

* Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Hatay, ibulbul@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7111-4537

** Öğr. Gör., Trakya Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, Edirne, bircandurmaz@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2946-2957



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Bülbül & Durmaz

Geliş Tarihi / Received: 10.02.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2025
Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

the Tanzimat Edict, education in Ottoman institutions was primarily religious and traditional in nature; however, with the edict, efforts were made to modernize the education system. In line with this approach, schools were opened nationwide to provide education in the new method.

In this study, the rüşdiye and ibtidai schools in Cisir-i Ergene (Uzunköprü) established between 1876 and 1914 to provide modern education, similar to those in nearly all other sancaks (districts) and kazas (sub-districts) of the Ottoman Empire, are examined. Issues such as the establishment of the schools, the status of the teachers working in these schools, their salaries and tenure, the student enrollment numbers, the grades they received from the courses, and the courses taught in the schools were evaluated in the light of archival documents.

In the preparation of the study, the documents in various classifications in the Ottoman Archives of the Presidential State Archives Directorate, Edirne salnames (provincial yearbooks), Ministry of Education salnames (yearbooks) and relevant scholarly works, were used.

Keywords: Rüşdiye, İbtidai School, Cisir-i Ergene, Education

Cite as / Atıf: BÜLBÜL, İ., DURMAZ, B. (2025). Cisir-i Ergene (Uzunköprü) Kazası Rüşdiyesi ve İbtidai Mektepleri (1876-1914). Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 191-227. <https://doi.org/10.33207/trkede.1636783>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Osmanlı Devleti'nde eğitim sıbyan mektepleri, medreseler ve Enderun Mektebi aracılığı ile gerçekleştiriliyordu. Sıbyan mekteplerinde ilkökul çağındaki çocuklara Kur'an-ı Kerim'i okuma öğretiliyor ve bazı ilmi hal bilgileri veriliyordu. Medreselerde naklî ve aklî bilimler okutuluyordu. Enderun Mektebi ise mülkî ve askerî idarecilerin yetiştirildikleri yerlerdi. Bu eğitim kurumları devletin ihtiyaç duyduğu nitelikli bireylerin yetişmesinde önemli rol oynadılar. Fakat zamanla bu kurumlar gerilemeye başladılar ve ihtiyaçlara cevap veremez hale geldiler. Buna ilaveten yeniliklerin önünde engel teşkil etmeye başladılar. Eğitim kurumlarının iyileştirilmesi için XVIII. yüzyılda bazı teşebbüslerde bulunulduysa da bu alanda köklü yenilikler XIX. yüzyılda yapılmaya başlandı (Antel, 1940: 441-442). Söz konusu yenilikler büyük ölçüde devlet ricalinin devletin başta ekonomik, sosyal ve siyasi olmak üzere her alanda ilerleyebilmesi için eğitimin ıslahını bir zorunluluk olarak görmelerinden ileri gelmişti. Bununla birlikte eğitim alanında yapılması düşünülen yenilikler ulema ve mutaassıp çevrelerin tavrı, mali sorunlar, halkın eğitime karşı bakışı, siyasi gelişmeler, savaşlar, göçler gibi etkenler nedeniyle istenilen düzeyde gerçekleştirilemedi (Antel, 1940: 459; Kodaman, 1991: 79; Altınova, 2010: 22; Somel, 2015: 98-99).

Bu çalışmada XIX. yüzyılda eğitim alanında yaşanan gelişmeler çerçevesinde Cisir-i Ergene (Uzunköprü) Kazası'nda açılan sıbyan (ibtidai) ve rüşdiye mektepleri ele alınmıştır. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri

Başkanlığı Osmanlı Arşivinde yer alan belgeler ve salnâmeler çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

1. XIX. Yüzyılda Eğitim Alanındaki Yeniliklere Genel Bakış

Eğitimde köklü değişiklikler Tanzimat döneminde başladı. Bu dönemde öncelikli olarak sıbyan mekteplerinin ıslahı düşünüldü. Ancak sıbyan mektepleri medreselerin nüfuzu altında bulunduğundan bu okullar kendi halinde bırakılarak Batı tarzı eğitim veren yeni okulların açılmasına karar verildi (Antel, 1940: 459). Bu konuda ilk icraat 1838’de Meclis-i Umûr-ı Nâfia’nın, öğrencileri yükseköğretime hazırlayacak orta öğretim kurumlarının açılmasını önermesi oldu. Bu öneri doğrultusunda müdürlük statüsünde Mekâtib-i Rüşdiye Nezâreti kuruldu (Öztürk, 2008: 300-301; Altınova, 2010: 27). Bu nezâret rüşdiye mekteplerinin açılışını sağlayacak ve açılan okullarla ilgilenecekti (Ergin, 1997: 384). Mekâtib-i Rüşdiye Nezâreti, Evkâf Nezâreti’ne bağlı olduğundan ulemanın tesirinde kaldı. Bu durum yapılmak istenilen yeniliklerin önünde bir engel teşkil etti. Tasarlanan rüşdiyeler hemen açılmadı. Rüşdiye yerine Tanzimat reformlarının uygulanabilmesi için ihtiyaç duyulan devlet adamlarını yetiştirmek üzere 1839’da Mekteb-i Maârif-i Adliye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye isimlerinde iki okul açıldı (Kodaman, 1991: 12; Altınova, 2010: 100; Somel, 2015: 59).

1845’te Muvakkat Meclis-i Maârif kuruldu. Bu meclis, sıbyan, rüşdiye ve darülfünun olmak üzere Batıdaki gibi üç aşamalı bir eğitim sistemi önerdi. Bu sistemin hayata geçirilmesi için önce Meclis-i Maârif-i Umûmiyye, daha sonra da Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti kuruldu. Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti’nin ilk nazırı Sultan Abdülmecid’in takdirini kazanmış olan Kemal Efendi idi. Kemal Efendi işe sıbyan mekteplerini ıslah etmekle başlamak istedi. Ancak sıbyan mektepleri Evkaf Nezâreti’ne bağlı olduğundan bu konuda başarı sağlayamadı. Bununla birlikte 1847’de bir sıbyan mektebini rüşdiyeye dönüştürmeyi başardı. 1848’de rüşdiye sayısı 5’e yükseldi. Aynı yıl rüşdiyelere öğretmen yetiştirmek için Dârülmuallimîn-i Rüşdî adıyla bir öğretmen okulu açıldı. Açılan rüşdiyelerde erkek çocukları okutuluyordu. Kız çocukları ise 1858’de İstanbul’da Cevrî Kalfa İnâs Rüşdiyesi’nin açılmasıyla rüşdiye düzeyinde eğitim-öğretime dâhil olabildiler. Kız rüşdiyeleri için öğretmen yetiştirecek ilk Dârülmuallimât da ancak 1870’te açılabilirdi. Rüşdiyelere yönelik açılan öğretmen okulları rüşdiyelerin yaygınlaşmasına önemli bir katkı sağladı (Öztürk, 2008: 301; Altınova, 2010: 30-35, 154).

Eğitim, 1869 yılında Şûrâ-yı Devlet’in en önemli konuları arasında yer aldı. Şûrâ-yı Devlet’te yapılan görüşmeler sonucunda ülke genelindeki

eğitimi ilgilendiren bir nizamnâme hazırlandı. Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi adıyla bilinen nizamnâmede ilk, orta ve yükseköğretim seviyesindeki kurumların ıslahına, eğitim teşkilatının yeniden yapılandırılmasına ve eğitim ile ilgili mali konulara değiniliyordu. Bu bağlamda 500 haneli her yerleşim yerinde rüşdiyelerin açılmasına, rüşdiye, idadi ve maarif memurlarının maaşlarının dörtte birinin devlet tarafından verilmesine, geri kalanının ise vilayetlerin genel meclislerince tedarik edilmesine karar verilmişti. Buna ilaveten bütün rüşdiyelerde öğretim süresi dört yıl olarak kabul edildi (Antel, 1940: 450-454; Kodaman, 1991: 63,93; Öztürk, 2008: 301-302).

Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nde ele alınan konulardan bir diğeri sıbyan mektepleri idi.¹ Nizamnâmeye göre her mahalle ve köyde bir sıbyan mektebi açılacak, bu okullara Dârülmuallimîn mezunu öğretmenler atanacak, okulların ihtiyaçları öğretmenlerin maaşlarından ve köy halkının yapacağı yardımlardan karşılanacaktı. Ayrıca Nizamnâme'de okutulacak dersler Elifba, Kur'an-ı Kerim, Tecvit, Ahlak, İlmihal, Yazı, Hesap, Osmanlı Tarihi, Coğrafya ve Mâlûmât-ı Nâfia (Faydalı Bilgiler) olarak belirlendi. 1870'te bu derslere ait ders kitapları hazırlanmaya başlandı (Günyol, 1997: 656; Çağır ve Türk, 2017: 656). Derslerde takip edilecek yöntemler ise aynı yıl Selim

¹ Kemal Efendi 1847'de sıbyan mekteplerini ıslah etmeyi düşünmüş ise de bunda başarılı olamadığı yukarıda ifade edilmişti. Kemal Efendi'nin başarısızlığı sıbyan mekteplerinin yeniliklere karşı sert tepkiler göstermekten çekinmeyen medrese camiasının tesirinde kalmasından ileri geliyordu (Antel, 1940: 458-459; Ergin, 1997: 460). Bu yüzden sıbyan mektepleri uzun bir süre medrese camiasının nüfuzuna zarar vermeyecek birkaç küçük değişiklik dışında mevcut yapısını korudu (Akyüz, 2007: .161). Bu durum 1862'ye kadar devam etti. 1862'de İstanbul'daki 360 sıbyan mektebinden 12'sinde yeni usullere göre eğitime geçildi (Tekeli, 1985: 468; Ergin, 1997: 464). Osman Nuri Ergin bu yeni usullerle eğitim yapan okullardan beklenenlerin rüşdiyelere gidecek öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i iyi bir şekilde okumaları, ilmihi ve Türkçe okuma-yazmayı öğrenmiş olmalarıydı. (Ergin, 1997: 465). Bu noktada rüşdiyelerin yaygınlaşmasının sıbyan mekteplerinin ıslahını zorunlu bir hale getirdiği ileri sürülebilir. Nitekim 1867'de Maârif Nazırı Saffet Paşa sıbyan mekteplerinden mezun olup rüşdiyelere girenlerin okuma-yazma bildiklerini, ancak bunun yeterli düzeyde olmadığını ve sıbyan mekteplerinin ıslah edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Saffet Paşa'nın önerdiği ıslah çerçevesinde sıbyan mekteplerinin müfredatına coğrafya ve matematik gibi dersler de eklenmiştir (Ergin, 1997: 578). Somel bu gelişmeyi "yepyeni ve emsalsiz bir adım" olarak nitelendirmektedir (Somel, 2015: 73) Ne var ki müfredata eklenen bu yeni dersleri okutacak yeterince öğretmen bulunmamaktadır. Bundan dolayı Saffet Paşa sıbyan mekteplerindeki öğretmen ihtiyacını karşılamak için bir öğretmen okulunun açılmasını teklif etmiştir. Bu okul 1868'de Dârülmuallimîn-i Sıbyan adıyla açılmıştır. Dârülmuallimîn-i Sıbyan mezun vermeye ve mezun sayısının da giderek artmaya başlamasıyla sıbyan mekteplerinin ıslahı daha kolay bir hale gelmiştir (Ergin, 1997: 468, 578; Somel, 2015: 72).

Sabit Efendi tarafından yazılan Rehnümâ-yi Muallimin isimli eserde belirtilen ilkelere göre tespit edildi (Somel, 2015: 217-219; Şanal, 2003:). Selim Sabit Efendi'nin belirlediği ilkeler İstanbul'da örnek olarak seçilen birkaç okulda hemen uygulamaya konuldu (Kodaman, 1991: 66,68; Memioğlu, 2023: 244).

Yeni usullere göre eğitim veren okulların açılıp yaygınlaştırılması ve bu okulların işleyişi maddi imkanlara bağlı idi. 1871'de yayınlanan bir genelgede bu husus üzerinde durulmuş ve maddi sorunların çözümünde muhtemelen Mithat Paşa tarafından Tuna Vilayeti'ndeki sıbyan mekteplerine yönelik uygulanmış olan esasların temel alınması önerilmişti. Buna göre her köy ve birkaç mahalleyi kapsayacak şekilde okul açılmalı, bu okullar için uygun bir bina var ise o tercih edilmeli, yok ise yeni binalar inşa edilmeliydi. İnşaat için halktan yardım alınmalıydı. Ayrıca okullarda görevlendirilecek öğretmenlere yıllık 800 guruştan 1.200 guruşa kadar maaş ödenmeliydi. Bu para okula ait vakıf var ise vakıftan, yok ise avarız, öşür, fitre, kurban derisi gibi okula tahsis edilecek gelirlerden ya da halktan karşılanmalıydı. Halktan da paradan ziyade buğday, bulgur, peynir, odun gibi ürünlerden aynı olarak tahsilat yapılmalıydı (Ergin, 1997: 466-467; Somel, 2015: 109). 1872'de okullara kaynak yaratmak için "öşrün öşrü" oranında bir eğitim vergisi konuldu. Ancak bu vergi eğitimden daha çok devletin diğer ihtiyaçları için harcandı (Kodaman, 1991: 157).

Sıbyan mekteplerinin modernleşmesi ve ülke genelinde yaygınlaşması II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) oldu. Bu dönemdeki ilk önemli gelişme 1876'dan sonra *sıbyan* yerine *ibtidai* kavramının kullanılmasıdır. İbtidai kavramı kısa sürede yaygınlaştı ve 1881'de Mekâtib-i Sıbyaniye idaresinin adı Mekâtib-i İbtidaiye olarak değiştirildi. Bu isim değişikliği sıbyan mektepleriyle özdeşleşmiş geleneksel eğitim anlayışının yerine Batı tarzı eğitim anlayışının getirilmek istendiğinin bir göstergesiydi (Tekeli, 1985: 470-471; Kodaman, 1991: 31,64,66). Bununla birlikte ulema hala gücünü koruyordu. Ayrıca mali sorunlar halledilmemişti. Buna ilaveten yeni usullere göre eğitim verebilecek yeterli sayıda öğretmen mevcut değildi ve halk da eğitime karşı duyarsız idi (Kodaman, 1991: 68,79,81; Sakaoğlu, 2003: 112-113).

Olumsuzluklara rağmen eğitim alanında yenilikler devam etti. İlköğretimin taşrada yaygınlaştırılması için 1869 Nizamnâmesinde kurulması öngörülen taşradaki maarif teşkilatlarının tesisi gerçekleştirildi. Personel işleri için Mektubî Kalemi'nde Sicill-i Ahval Şubesi açıldı. Memurların tayin ve terfi gibi işleri düzene sokuldu. Ayrıca yine Mektubi

Kalemi'ne bağlı bir İstatistik Şubesi açıldı. Daha önce öşrün öşrü olarak alınan vergi ve diğer vergiler kaldırılıp öşür ve müsakkafat vergisinin bir kısmı eğitime tahsis edildi. Ne var ki bunlardan elde edilen gelirlerin büyük bir kısmı İstanbul'daki okullara ya da eğitim dışındaki işlere aktarıldı (Kodaman, 1991: 35,67,158-159; Somel, 2015: 182-183).

1909'da iktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti, Tanzimat döneminde beliren devletin eğitimle kurtulabileceğine dair düşüncüyü benimseyerek eğitim-öğretim alanındaki yenilikleri devam ettirdi (Gündüz, 2023: 92-93). Bu yeniliklerden birisi 1913'de çıkarılan Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati'dir. İlköğretime yönelik çıkarılan bu kanun ile rüşdiyeler ibtidailerle birleştirilmiş, böylece rüşdiyeler orta eğitim kısmından ilk eğitim kısmına alınmıştır (Ergin, 1977: 1416; Akyüz, 2007: 273).

2. Cısr-i Ergene Rüşdiyesi

2.1. Rüşdiye Binası

Edirne Vilayetinde ilk rüşdiye Tekfurdağı (Tekirdağ) kazasında 1854'te açıldı. Bunu vilayetin diğer sancak ve kaza merkezleri takip etti. 1874'e gelindiğinde Tekirdağ dışında Edirne, Çorlu, Filibe, Gelibolu, Zağra-i Atik, Kızanlık, Gümülcine, İslimye, Hasköy, Keşan, Kırkkilise, Yanbolu, Dimetoka, Aydos, Malkara, Lüleburgaz, Karlova, Pazarcık ve Vize'de birer rüşdiye mevcut idi (Doğanay, 2011: 86-89). Bunlar 1874'te vilayet genelindeki sancaklar ve onlara bağlı kazaların yarısından fazlasını teşkil ediyordu (Taşcan, 2021: 276). Cısr-i Ergene'de rüşdiye bu sancak ve kaza merkezlerinden sonra açıldı. Bazı araştırmacılar rüşdiyenin Hicri 1291'de, yani 1874/75'te açıldığını belirtmektedirler (Alkan, 2000: 70; Doğanay, 2011: 91). Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan bir belgede rüşdiyenin Temmuz 1876'da açıldığı ifade edilmektedir (BOA, *MF. MKT.*, 40/10). 1892 yılına ait Edirne Salnamesi'nde de okulun açılış tarihi Hicri 1292 (1875/1876) olarak gösterilmiştir (*Salname-i Vilayet-i Edirne (SVE)*, H.1310: 371).

Cısr-i Ergene'de rüşdiyenin geç açılma sebebi maddi sorunlar olabilir. Nitekim devletin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar eğitime ayrılan bütçeyi sınırlandırdığından öncelikli olarak okul olmaya müsait yapıların aranması ve bunların tadilat ile eğitim-öğretime uygun hale getirilmesi esası kabul edilmişti (Ergin, 1977: 466-467; Somel, 2015: 109). Bu esas, eğitim kurumlarının hızlı bir şekilde yaygınlaştırılmasını sağlamıştı. Edirne'deki rüşdiye binası eski bir sıbyan mektebinden dönüştürülmüş, böylelikle Edirne 1854'te rüşdiyeye kavuşmuştu (Altınova, 2010: 210; Doğanay, 2011: 86). Cısr-i Ergene rüşdiyesi ise Muradiye Camii avlusunda inşa edilmişti (BOA,

MF. MKT., 40/10; *SVE*, H.1310: 371). Muhtemelen rüşdiye olmaya müsait yapı bulunamamış ve bir bina inşası için ihtiyaç duyulan bütçeyi sağlamak zaman almıştı.

1895'te yapılan bir teftişte binanın eğitime uygun olmadığına ve yıkılıp yeniden inşa edilmesi gerektiğine dair bir rapor hazırlandı (BOA, *MF. İBT.*, 46/80). Bu rapor, binanın inşasında olduğu gibi bakımının da maddi sorunlarla karşı karşıya kalındığının bir göstergesiydi. Bu sorunlar ancak 10 yılda çözülebildi. 1905'te bir başka teftişte binanın artık kullanılmayacak kadar eskidiği ortaya çıkmış ve tamiri için bir ön rapor hazırlanmıştı. Raporu hazırlayan Cısr-i Ergene Belediye Kalfası İsteryo oğlu Konstanti'nin durumun vahametini üst makamlara açık bir şekilde ilettiği Edirne vali vekili Arif Paşa'nın konuya ilişkin Maarif Nezareti'ne gönderdiği bir yazıdan anlaşılmaktadır. Arif Paşa, yazısında okulun tamir edilmezse kendiliğinden yıkılacağından ve şayet bu olur ise hiçbir sorumluluk kabul etmeyeceğinden bahsetmekteydi. Tamir için gerekli olan malzemelere dair hazırlanmış bir keşif defteri Konstanti'nin ve Arif Paşa'nın haklılığını ortaya koymaktadır. Buna göre tavanlar, döşemeler ve duvarlar için çeşitli ebatlarda ve sayıda tahtaya, bir oda ve bir dersane için camlara, çatısı için kiremide, harç için kirece, boyaya ve sair malzemeye ihtiyaç vardı. Malzemeler ve usta ücretleri ile birlikte 6.000 guruşluk bir fiyat tespit edilmiş, bu fiyat üzerinden 1.044 guruşluk indirim yapılmış idi. Maarif bütçesinde yeterli nakit olmadığı için tamir masrafları kaymakamlık tarafından karşılandı. Tabii yapılan masraflar bunlarla sınırlı değildi. Binanın tamirâtı için okulun boşaltılması ve öğrencilerin başka bir binaya taşınması gerekiyordu. Okul eşyalarının taşınması ve yeni bir binanın kiralanması ayrıca bir masraf teşkil ediyordu. Ne yazık ki bunlara ilişkin masraflar belgelere yansımamıştır (BOA, *MF.MKT.*, 871/17).

Rüşdiye binası Balkan Savaşlarında (1912-1913) Edirne'nin Bulgarlar tarafından işgali sırasında Bulgar askerlerince kullanıldığından tahrip olmuştur. Ayrıca bu süreçte okuldaki sıra, kürsü, yazı tahtası gibi malzemeler de ortadan kaybolmuştur. Binanın tamiri için 3.000 guruşa ve kaybolan malzemelerin yerine konması için de 5.800 guruşa ihtiyaç duyulmuştur (BOA, *MF. İBT.*, 449/64). Görüldüğü üzere Bulgar işgali, rüşdiyeye inşasından sonra geçen yaklaşık otuz yıllık süreçte zamanın yapmış olduğundan daha fazla tahribata yol açmıştır.

2.2. Rüşdiye Öğretmenleri

Rüşdiyelerde görev yapan öğretmenler arasında bir hiyerarşi bulunuyordu. Okulu idare eden, eğitime dair düzenlemeleri icra etmekle

yükümlü olan, dersleri yürüten ve diğer öğretmenleri denetleyen muallim-i evvel bu hiyerarşinin en üstünde yer alıyordu. Muallim-i evvelden sonra ders vermekle yükümlü olan muallim-i sani ve muallim-i salis geliyordu (*Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyyesi (SNMU)*, 1898: 311-312). Okullardaki öğretmen sayısını öğrenci sayısı belirliyordu. Devlet, öğrenci sayısı 40'ı geçen okullarda ikinci bir öğretmeni atama eğilimindeydi. Fakat bu her zaman için geçerli olan bir durum değildi (Altınova, 2010: 185). Nitekim Cisir-i Ergene Rüşdiyesi de uzun bir süre sadece muallim-i evvel tarafından idare edilmiştir.

Okulun ilk öğretmeni Tırnovalı Ahmed Şakir Efendi idi. Ahmed Şakir Efendi daha önce Lüleburgaz Rüşdiyesi'nde muallim-i evvel olarak görev yapıyordu. Belgelere yansımayan bir sebepten dolayı Aralık 1875'te görevinden azledildi. Yaklaşık 7 ay sonra Temmuz 1876'da Cisir-i Ergene Rüşdiyesi'ne atanmak suretiyle görevine döndü (BOA, *MF. İBT.*, 7/89; BOA, *MF.MKT.*, 40/10; BOA, *MF.MKT.*, 41/41). Ahmed Şakir Efendi ilk yıl okuldaki tek eğitimciydi. 1877'de birinci sınıflar ikinci sınıfa geçince bu durum değişti. Öğrenci sayısının yükselmesiyle birlikte bazı dersler için o derslerde uzmanlaşmış kişilere ihtiyaç duyulduğundan rüşdiyeye yeni atamalar yapıldı. Bu bağlamda yazı dersleri olan sülüs dersine Hafız Kâmil Efendi, rika dersine de İbrahim Efendi tayin edildi (BOA, *MF. MKT.*, 46/100).

1877-1878'de meydana gelen Osmanlı-Rus savaşında Cisir-i Ergene Rus işgaline uğradı. Bu dönemde Anadolu'ya geçen Ahmed Şakir Efendi, kendisine Bursa'nın Yenişehir kazasındaki rüşdiyede kadro buldu. İşgal sona erdiğinde Ahmed Şakir Efendi eski görev yerine dönmek istedi ve 27 Ocak 1880'de Mekâtib-i Rüşdiye İdaresi'ne çektiği telgrafla isteğini dile getirdi. Ancak onun başvurusundan önce Cisir-i Ergene Rüşdiyesi'ne Tırnovalı İsmail Hakkı Efendi tayin edilmişti. Bununla birlikte İsmail Hakkı Efendi Cisir-i Ergene'de uzun bir süre kalmamış, ilk yılını tamamlamadan görevinden istifa etmiştir. Onun yerine de 2 Mayıs 1880'de Ahmed Şakir Efendi atanmıştır (BOA, *MF. İBT.*, 13/56; BOA, *MF. İBT.*, 14/24; BOA, *MF. İBT.*, 15/48; BOA, *MF. İBT.* 15/43). Bu süreçte rika ve sülüs öğretmenleri de değişmiş, rika öğretmenliğine Şükrü Efendi, sülüs öğretmenliğine Haşim Hafız Efendi getirilmiştir (BOA, *MF. İBT.*, 14/106).

Ahmed Şakir Efendi Mart 1882'de Erdek Rüşdiyesi'ne tayin edildi (BOA, *MF.MKT.*, 75/30). Onun yerine yapılan atamaya dair herhangi bir kayda rastlanmamışsa da 27 Ekim 1889 tarihli bir belgede muallim-i evvel olarak Osman Efendi'nin adı zikredilmektedir. Belgeye göre Osman Efendi,

oldukça sorumsuz bir kişiydi. O, öğrencilerle ilgilenmiyordu. Bu yüzden öğrenciler okuldan soğumuş ve devamsızlık yapmaya başlamışlardı. Bu ise öğrencilerin eğitimden mahrum kalmalarına yol açıyordu. Ayrıca geceleri okulda yatıp kalkıyordu ki bu durum uygun görülmemiş ve Kaza Maarif Komisyonu tarafından ayrı bir ev tutması için defalarca uyarılmıştı. Yılsonunda yapılan bir teftişte de okulun durumu “*vasat*” olarak nitelendirildi. Kaza ahalisi Osman Efendi’den memnun değildi ve bir dilekçe ile onun değiştirilmesini talep etti. Bu talep üzerine 16 Aralık 1889’da Bâbâ-ı Atik Rüşdiyesi muallim-i evveli ile becayiş edildi (BOA, *MF. İBT.*, 24/31; BOA, *MF. İBT.*, 26/100; BOA, *MF.MKT.*, 114/23).

Yeni atanan öğretmen 1893’teki bir belgede adı geçen Mehmed Behcet Efendi olmalıdır. Mehmed Behcet Efendi kaza ahalisinin talep ettiği “*iktidar*” sahibi bir öğretmenin vasıflarına sahip görünmektedir. Nitekim Kaza Maarif Müdürlüğü’nden Maarif Nezaretî’ne yazılan bir yazıda Mehmed Behcet Efendi’nin Arapça, Farsça, Osmanlıca, Tarih, İnşa ve Belagat dersleri ile ilgili eğitim aldığından bu derslere vâkıf olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Mehmed Behcet Efendi “*Zübde-i Kavaid-i Türkiye*”, “*Hülâsa-i Kavaid-i Farisi*” ve “*Muhtasar Tarifat-ı Harfiye ve Nahviye-i Arabiye*” isimlerinde üç ders kitabı da yazmıştır (BOA, *MF.MKT.*, 186/82; BOA, *MF.MKT.*, 210/43). O, eğitimci kimliği ile Osman Efendi’nin ilgisizliğinden dolayı düşen eğitim-öğretimin kalitesini yeniden yükseltmeyi başarmıştır. Bu durum 1895’te yapılan teftiş sonrasındaki değerlendirmelerde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre öğrenciler onun çabaları neticesinde ilimden istifade etme imkanına kavuşmuşlardı (BOA, *MF. İBT.*, 46/80).

Mehmed Behcet Efendi Mart 1898’de Karlova Rüşdiyesi’ne tayin edildi. Mehmed Behcet Efendi’nin yerine ise Mahmud Efendi atandı. Mahmud Efendi görevini vekaleten yürütmüş ve bir yıl öğretmenlik yapmıştı (BOA, *MF.MKT.*, 389/13). 1899’da rüşdiyenin muallim-i evveli aynı zamanda hatt derslerine de giren Hacı Mustafa Efendi idi. Hacı Mustafa Efendi de bir yıl görev yaptı ve 1900’de yerini Kastamonu Tataylı (Daday) İsmail Hakkı Efendi’ye bıraktı (*SNMU*, H.1317: 878; *SNMU*, H.1318: 976). İsmail Hakkı Efendi muallim-i evvelik görevinin yanı sıra hatt derslerini de elinde bulunduruyordu ve Mehmed Behcet Efendi gibi ders kitabı yazan öğretmenlerdendi (*SNMU*, H.1318: 976; BOA, *MF.MKT.*, 783/38). O, 1899’da “*el-Müntehabatü’l Cedide fi Tatbikat-ı Kavaidü’l-Arabiye*” isiminde bir kitap yazmıştı (BOA, *MF.MKT.*, 441/6). Buna ilaveten kazanın Maarif Komisyonu’nda tahrirat katipliği görevini yürütüyordu (BOA, *MF.MKT.*, 773/16).

İsmail Hakkı Efendi'nin öğretmenliği sırasında okuldaki öğrenci sayısı şaşırtıcı bir şekilde 27'den 70'e yükselmişti. Anlaşılan Mehmed Behcet Efendi ve İsmail Hakkı Efendi gibi gayretli ve donanımlı öğretmenler kaza ahalisinin eğitim-öğretime ilgi duymasına yol açmışlardı. Öğrenci sayısında meydana gelen değişim üzerine Kaza Maarif Komisyonu 1906'da bir muallim-i saninin atanması için gerekli teşebbüslerde bulundu (BOA, *MF.MKT.*, 1011/48). Komisyonun girişimleri sonucunda 1907'de daha önce Ziraat Bankası'nda memur olarak çalışan Çatalcalı Receb Efendi muallim-i saniliğe atandı (BOA, *MF.MKT.*, 1033/15; BOA, *MF. İBT.*, 191/83).² Receb Efendi'nin atanmasından bir hafta sonra muallim-i saniliğe Atam Efendi tayin edilmişse de dolu olan bir kadroya atama yapıldığından bu atama usule aykırı görülerek iptal edildi (BOA, *MF.MKT.* 197/76).

Receb Efendi'nin atanmasından kısa bir süre önce İsmail Hakkı Efendi çalışma ve gayretinin dikkate alınmamasından ve eğitimin –kendi ifadesiyle- “*garib*” bir hale gelmesinden dolayı muallim-i evvelikten istifa etmiş, Selanik'te Ziraat Bankası'nda bir memuriyete geçiş yapmıştı. Ziraat Bankası'ndaki kadrosu daha sonra Maliye'ye devredilmiş, o da mesleki hayatına Maliye'de devam etmişti. İsmail Hakkı Efendi, 1908'de Meşrutiyet ilanı ile eğitim-öğretim alanında olumlu gelişmelerin yaşandığına kanaat getirerek tekrar öğretmenlik mesleğine dönmek istedi. Öğretmenlik için yaptığı başvuruda eğitimin insan ruhuna haz verdiğinden bahsediyor ve eski görev yerine ya da Kastamonu, Ankara ve Hüdavendigar vilayetlerinden herhangi birisinde boş olan bir rüşdiye muallim-i evvel kadrosuna atanmak istediğini belirtiyordu (BOA, *MF. İBT.*, 242/77; BOA, *MF. İBT.*, 242/81). İsmail Hakkı Efendi, 1907'de Cisir-i Ergene Rüşdiyesi muallim-i evvelliğinden istifa edince yerine Murtaza Efendi tayin edildiğinden o sırada boşta bulunan Kastamonu Göynük Rüşdiyesi muallim-i evvelliğine atandı (BOA, *MF.MKT.*, 197/76; BOA, *MF. İBT.*, 242/77). İsmail Hakkı Efendi her ne kadar Anadolu'daki bir kadroya razı da olsa onun Rumeli'deki bir okulda görev almakta istekli olduğu 1909'da Cisir-i Ergene'deki eski görevine dönmelerinden anlaşılmaktadır (BOA, *MF. İBT.*, 233/100). Ne var ki İsmail Hakkı Efendi Cisir-i Ergene'de sadece bir eğitim-öğretim yılı kalmış, Eylül 1910'da yerine Ahmed Hayali Efendi atanmıştır. Ahmed Hayali Efendi'den sonra da muallim-i evvel olarak Ziya Efendi görünmektedir. Ziya Efendi görevdeyken başlayan Balkan Savaşları Cisir-i Ergene'de eğitim-öğretimi

² Receb Efendi, Cisir-i Ergene'de üç yıl görev yaptıktan sonra aldığı aylığı çok sayıda çocuğa sahip olmasından dolayı yeterli gelmedi için istifa etmiş idi. Haziran 1910'da eşi Draç kazasındaki İnas Mektebine öğretmen olarak atanınca o da burada bir öğretmenlik talebinde bulunmuştur (BOA, *MF. İBT.*, 276/95).

kesintiye uğratmıştır. Bu süreçte Ziya Efendi Bayezid Merkez Rüşdiyesi'nde görevlendirilmiştir (BOA, *MF.MKT.*, 285/3; BOA, *MF. İBT.*, 449/64).

2.3. Rüşdiye Bevvâbları (Kapıcılar/Hizmetliler)

Bevvâb Arapça bir kelime olup “kapıda bekleyen adam, kapıcı” anlamlarına gelmektedir (Şemseddin Sami, 2014: 240). Bunlar okulların kapıcıları idiler. Okul zamanı kapıda dururlar, öğrencilerin izinsiz dışarı çıkmalarını engellerler, öğrencilerin eşyalarının güvenliğini sağlarlardı. Okulun temizliği ve her gün okulun açılışı bevvâbların sorumluluğundaydı. Her 150 öğrenci için bir bevvâb görevlendirilirdi. Bu sayının üzerinde öğrenciye sahip okullarda bütçenin elverdiği ölçüde ikinci bir bevvâb atanabilirdi (*SNMU*, H.1316: 322-323; Altınova, 2010: 227-228).

Okulun ilk bevvâbı Ahmed Şakir Efendi ile birlikte göreve başlamıştı. Bu ilk bevvâb ile ilgili tek bilgi onun kaza ahalisinden birisi olduğudur (BOA, *MF.MKT.*, 40/10). Rüşdiyenin bevvâbları hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. Arşiv belgelerine ve salnamelere yansıyanlar sadece birkaç isimden, tarihten ve bevvâb maaşı ile ilgili iki belgeden ibarettir. Buna göre 1880'de İsmail Efendi (BOA, *MF.İBT.*, 14/106), 1884'te Ahmed Efendi (*SVE*, H.1301: 109), 1886'da Muhammed Efendi (*SVE*, H. 1303: 121), 1889 ve 1892 yıllarında Hafız Mehmed Efendi (BOA, *MF.MKT.*, 108/68; *SVE*, H. 1309: 125), 1895'te (Mart ayının sonuna kadar) Ali Ağa, 1895, 1896, 1897 ve 1898'de Süleyman Ağa (BOA, *MF.İBT.*, 46/80; BOA, *MF.İBT.*, 45/2; *SVE*, H. 1311: 108; *SVE*, H. 1312: 112; *SVE*, H. 1313:112; *SVE*, H. 1314: 115), 1899, 1900, 1901 ve 1902'de Hasan Efendi (*SVE*, H. 1314: 117; *SVE*, H. 1316: 116; *SVE*, H. 1317: 129; *SVE*, H. 1319: 725) rüşdiyenin bevvâbıydılar.

2.4. Rüşdiye Öğrencileri

Rüşdiyelerle ilgili hazırlanmış bir talimatta öğrencilerin görev ve sorumluluklarına da yer verilmiştir. Bu talimat öğrencilerin okul içinde ve dışında insanlara ve arkadaşlarına karşı davranışlarını, çeşitli disiplin suçlarını, ödüllendirilmelerini, derslerde nasıl davranacaklarını ve öğretmenlerle ilişkilerini belirliyordu.³ Talimatın öğretmenlere ayrılmış

³ Talimata göre öğrenciler okul içi ve dışında edebe aykırı davranışlarda bulunamazlar, okula çakı, bıçak, şiş gibi delici aletler ile değerli eşyalar getiremezler, okulda sigara içemezlerdi. Tatil zamanları hariç dersler için belirlenmiş gün ve saatlerde (saatler yaz ve kış mevsimlerine göre değişebilirdi) okulda hazır bulunmalı, öğretmenin izni olmadan okuldaki ayrılmamalı, okula uygun kıyafetlerle gelmeli, okula gelemediklerinde mazeretlerini okula bildirmeliydiler. Bir derse beş-altı defa girmeyen öğrenci uyarılmalı, uyarıları dikkate almayanlar gerekli disiplin cezalarına çarptırılmalıydılar. Dersini yapmayan ya da birkaç gün mazeretsiz okula gelmeyen öğrenciler hafta boyunca teneffüs aralarında ders çalışmalı

bölümlerinde de öğrencileri ilgilendiren maddeler yer alıyordu. Buna göre öğretmenler öğrenciyi dövemez ve hapsedemezdi. Öğretmen suç işleyen öğrenciyi sadece uyarmakla ve gerektiğinde durumu bir üst makama bildirmekle görevliydi. Uyarıları uygun bir dille yapmalı, teneffüs aralarında öğrenciler arasında uygunsuz davranışların meydana gelmesini engellemeliydi (*SVE*, H. 1314: 312-313).

Rüşdiye öğrencilerinin belgelere yansıyan herhangi bir disiplin suçu bulunmuyor. Davranış ve derslerinden dolayı bir tür takdirname olan tahsinname alan öğrenciler de tespit edilememiştir. Bununla birlikte bazı öğrencilere ücretsiz Kur'an-ı Kerim dağıtıldığı –ki bu bir tür ödüllendirme yöntemidir- ve bazı öğrencilerin de yüksek notlarla üst sınıflara geçtiği bilinmektedir (BOA, *MF. İBT.*, 117/151; BOA, *MF. İBT.*, 196/98). Öğrenciler hakkında bilinenler bunlarla sınırlı değildir. Düzenli kayıtlar olmamasına rağmen imtihan cetvelleri ile devam cetvelleri öğrenci sayıları, dersler, derslerdeki başarı oranları gibi konularda bilgiler sunmaktadır. Derslerle ilgili konular *Dersler* başlığı altında verildiğinden burada sadece öğrenci sayıları üzerinde durulmuştur.

Devam cetvelleri öğrenci sayılarının yıl içerisinde sürekli değiştiğini ortaya koymaktadır. Bu değişiklik memuriyet nedeniyle ailelerin başka bir şehre taşınmalarından, velilerin çocuklarını zanaatkarlara çırak olarak vermelerinden ya da yeni kayıtlardan ileri gelmektedir. Devam cetvellerine göre 1895 Nisan'ında 5 öğrenci okuldan ayrılmıştır. Bunlardan üçü velisinin Keşan, Edirne ve İstanbul'a tayini çıkması nedeniyle, ikisi de çırak olarak verilmeleri nedeniyle okuldan ayrılmıştır. Böylece okuldaki toplam öğrenci sayısı 52'ye düşmüştür (BOA, *MF. İBT.*, 46/80). 1896'da da okuldan ayrılan 5 öğrenci bulunmaktadır. Bunların 3'ü Mart, 2'si Nisan ayında okuldan ayrılmıştır. Bu beş kişiden 4'ü asker ve memur ailesine mensuptur ve tayin nedeniyle okuldan kayıtlarını sildirmişlerdir. Diğer çocuk ise çırak olarak verilmiştir. Bu suretle okuldaki öğrenci sayısı 50'ye düşmüştür. 1901'de Aralık'ta 4, Ocak'ta 1 ve Şubat'ta 1 kişi olmak üzere toplamda 6 öğrenci

ve adları ceza tahtasına yazılmalıydı. Öğrenciler öğretmen sınıfa girdiğinde ayağa kalkıp onu selamlamalı, derste edebe uygun oturmalı, ders esnasında öğretmene karşı iğneleyici veya aşağılayıcı herhangi bir söz söylememeliydiler. Bir öğrenci okul eşyasına ya da arkadaşının eşyasına zarar verirse zarar o öğrenciden tazmin edilmeli, öğrenci herkesin içinde uyarılmalı ve daha önce kendisine tahsinname verilmiş ise geri alınmalıydı. Daha büyük suç ya da cinayet işleyenler hemen okuldan uzaklaştırılıp durum hem yerel idarecilere hem de Maarif Müdürlüğü'ne bildirilmeliydi. Derslerinde başarılı olanlar ya da iyi davranışlarda bulunanlara tahsinname verilip adları dersliklere asılarak ödüllendirilmeliydiler. (*SNMU*, H. 1316: 318-324)

okuldan ayrılmış ve öğrenci sayısı 68'den 62'ye düşmüştür (BOA, *MF. İBT.*, 115/84). 1902'de 61 olan öğrenci sayısı Nisan'da 1 kişinin okulu bırakmasıyla 60'a düşmüş, aynı ay 2 kişi kayıt yaptıınca 62'ye yükselmiş, Mayıs'ta da 2 kaydın silinmesiyle tekrar 60'a düşmüştür (BOA, *MF. İBT.*, 147/64). 1904 ve 1905 yıllarında da okuldan ayrılma ve yeni kayıtlar söz konusudur. Aralık 1904'te bir öğrencinin okuldan ayrılmasıyla 59'a düşen öğrenci sayısı Şubat ayında yapılan yeni bir kayıtlarla tekrar 60'a yükselmiş, 1905'te ise 61 olan öğrenci sayısı Mart ayında 60'a düşerken Nisan'da 1 öğrencinin kaydıyla yeniden 61'e yükselmiştir (BOA, *MF. İBT.*, 158/74; BOA, *MF. İBT.*, 162/72). Görüldüğü üzere rakamlarda meydana gelen değişim büyük boyutlarda değildir. Bu haliyle öğrenci sayılarının yıl içerisinde daha istikrarlı olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte yıllar arasında ve sınıflar arasında bir istikrardan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu durum Tablo 1'de açıkça görülmektedir.

	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	Toplam
1892 ⁴	-	-	-	-	27
1895 ⁵ (Mart-Nisan-Mayıs)	32	5	6	9	52
1895 ⁶ (Aralık-Ocak-Şubat)	18	26	3	3	50
1896 ⁷ (Mart-Nisan-Mayıs)	15	24	2	4	45
1899 ⁸	-	-	-	-	70
1900 ⁹	-	-	-	-	48
1901 ¹⁰ (Aralık-Ocak-Şubat)	32	18	13	-	63/60 ¹¹
1902 ¹² (Mart-Nisan-Mayıs)	-	-	-	-	60/66 ¹³
1904 ¹⁴ (Aralık-Ocak-Şubat)	26	18	16	-	60

⁴ *SVE*, H. 1309: 125.

⁵ BOA, *MF. İBT.*, 46/80.

⁶ BOA, *MF. MKT.*, 50/71.

⁷ BOA, *MF. İBT.*, 53/34.

⁸ *SVE*, H. 1315:116.

⁹ *SVE*, H. 1316:116.

¹⁰ BOA, *MF. İBT.*, 115/84.

¹¹ *SVE*, H. 1317: 129.

¹² BOA, *MF. İBT.*, 147/64.

¹³ *SVE*, H. 1319: 725.

¹⁴ BOA, *MF. İBT.*, 158/74.

1905 ¹⁵ (Mart-Nisan-Mayıs)	-	-	-	-	61
1906-1907 ¹⁶	24	18	12	-	54
1907-1908 ¹⁷	38	19	10	-	67
1910-1911 ¹⁸	26	20	20	-	66

Tablo 1:1892-1911 Cisir-i Ergene Rüşdiyesi Öğrenci Sayıları

1892'den 1895'e kadar öğrenci sayısı neredeyse ikiye katlanmıştır. 1896'dan 1899'a kadar da öğrenci sayısında yine dikkate değer bir artış meydana gelmiş, bu artışı bir yıl içerisinde büyük bir düşüş izlemiş, takip eden 4 yıl içerisinde öğrenci sayısı neredeyse sabit kalmıştır. Hızlı yükselişler kaza ahalisinin eğitime olan desteği ya da öğretmenlerin çabasından ileri gelebilir. 1899'dan 1900'e gelindiğinde öğrenci mevcudiyetinde hızlı bir düşüş yaşandığı görülüyor. Bu durum rüşdiyelerle ilgili yapılan bir düzenlemeden kaynaklanmış olabilir. Nitekim 1892'de rüşdiyelerdeki eğitim-öğretim süresi 3 yıl olarak belirlenmişti (Kodaman, 1991: 63,93; Altınova, 2010: 256). Bu kararın 1900'de uygulandığı düşünülebilir. Her ne kadar o yıla ait sınıf verileri tespit edilememişse de 1901'de 4. sınıfların bulunmayışı rüşdiyelerdeki eğitim-öğretim süresinin 3 yıl olduğunu teyit eder niteliktedir.

Tablo 1'de de görüldüğü üzere 1911 yılı hariç olmak üzere öğrenciler 1. ve 2. sınıflarda yoğunlaşmaktadır. Mesela 1894-1895 eğitim öğretim yılının 2. döneminde 1. sınıflar mevcut öğrenciler içerisinde %62'lik, 2. sınıflar %17'lik bir paya sahipken bu oran 3. sınıflarda %11 ve 4. sınıflarda %10'dur. 1895-1896 eğitim-öğretim yılının 1. döneminde 1. sınıflar %36'luk, 2. sınıflar %52'lik, 3. sınıflar %6'luk ve 4. sınıflar %6'luk; 2. döneminde ise 1. sınıflar %33'lük, 2. sınıflar %53'lük, 3. sınıflar %5'lik, 4. Sınıflar %9'luk bir orana sahiptirler. 1900'den sonra sınıf sayısı üçe düştüğünde 1904 ve 1911 yılı hariç olmak üzere en fazla öğrenci 1. sınıfta, en az öğrenci ise 3. sınıfta bulunmaktaydı. 1900 sonrası, sınıflardaki öğrenci sayısının toplam öğrenci sayısına göre yüzdelik oranları şu şekilde idi: 1901'de 1. sınıflar % 51'lik, 2. Sınıflar % 28'lik, 3. Sınıflar % 21'lik; 1904'te 1. sınıflar %43'lük, 2. sınıflar % 30'luk, 3. sınıflar % 22'lik; 1906-1907'de 1. sınıflar % 45'lik, 2. sınıflar % 33'lük, 3. sınıflar % 22'lik; 1907-

¹⁵ BOA, *MF. İBT.*, 162/72.

¹⁶ BOA, *MF. İBT.*, 196/98.

¹⁷ BOA, *MF. İBT.*, 224/19.

¹⁸ BOA, *MF. İBT.*, 332/15.

1908’de 1. sınıflar % 57’lik, 2. sınıflar % 28’lik, 3. sınıflar % 15’lik; 1911’de 1. sınıflar % 40’lık, 2. sınıflar % 30’luk, 3. sınıflar % 30’luk orana sahiptiler. Son sınıflarda az sayıda öğrenci bulunması öğrencilerin üst sınıfa geçişte zorlanmalarından ya da yılsonu sınavlarının öğrencilerin de katıldığı tarımsal faaliyetlerin yoğunluk kazandığı Haziran-Temmuz aylarında yapılmasından ileri gelmiş olabilir (Uğuz, 2011: 224-255).

Öğrencilerle ilgili bir diğer istatistiki bilgi onların yaşlarıyla alakalıdır. 1907-1908 eğitim-öğretim yılına ait iki belgede öğrencilerin yaşları verilmiştir. Buna göre 1. sınıfta en küçük 9, en büyük 14 yaşında öğrenci bulunmaktadır. Sınıfın yaş ortalaması 10,9’dur. 2. sınıftaki çocuklar 10 ile 15 yaş arasındadır. Sınıfın yaş ortalaması 12,8’dir. 3. sınıfta okuyan çocuklar ise 12 ile 16 yaş arasında olup sınıfın yaş ortalaması 14,2’dir (BOA, *MF. İBT.*, 220/52; BOA, *MF. İBT.*, 226/83). Sınıf içindeki yaş farklılıklarının öğrencilerin eğitim ve arkadaşlık seviyelerini olumsuz etkilemesi muhtemeldir. Bu durum eğitim-öğretimin kalitesini düşüren bir etken olarak değerlendirilebilir. Yaş farklılıkları ise öğrencilerin ibtidai mekteplerinden zamanında mezun olamamalarına ya da maddi nedenlerden dolayı rüşdiyelere geç kaydolmalarına bağlanabilir.

2.4. Rüşdiye Dersleri

1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi’nde rüşdiyelerde hangi derslerin okutulacağı belirlenmişti. İlerleyen yıllarda dersler siyasi ideolojilere ve bazı devlet adamlarının eğitime olan bakış açısına göre sık sık değişime uğradı. II. Abdülhamid döneminde İslamcılık ideolojisinin benimsenmesiyle din derslerinin ön plana çıkması, Fransızcanın 1879’da Sadrazam Said Paşa’nın gayretiyle rüşdiyelerde okutulmaya başlanması ya da Maarif Nazırı Haşim Paşa’nın İlm-i Eşya dersini kaldırtması yaşanan değişimlerin birer örneği idi (Akyüz, 1981: 207; Kodaman, 1991: 79; Somel, 2015: 98-99). 1869’da okutulmasına karar verilen derslerle 1907 ve 1911 yıllarında Cısr-i Ergene Rüşdiyesi’nde okutulan dersler Tablo 2’de verilmiştir.

Yıl	Okutulan Dersler
1896	Mebâdi-i Ulûm-ı Diniye, Lisân-ı Osmanî Kavâ’idi, İmlâ ve İnşâ, Tertîb-i Cedid Üzere Kav’âid-i Arabiye ve Fârisiye, İlm-i Hesâb, Defter Tutmak Usûlü, Tersim-i Hutût, Mebâdi-i Hendese Tarih-i Umûmî, Tarih-i Osmânî, Coğrafya ve okulun bulunduğu bölgede egemen olan dil ve ticaretin yoğun olduğu yerlerde 4. sınıflarda Fransızca (Altınova, 2010: 257).
1907	Tecvîd-i Kur’ân-ı Kerîm, Ulûm-ı Diniye, Sarf-ı Osmanî, İmlâ ve Kırâat, İlm-i Ahlâk, Arabî, Hesâb, Coğrafya, Resim, Hüsn-i Hatt, Fârisî, Tarih, Ma’lûmât-ı Zirâiyye, Sarf ve Nahv-ı Osmanî, Fransızca, Hendese ve Hıfz-üs-sihha (BOA, <i>MF. İBT.</i> , 196/98).
1911	Kur’ân-ı Kerîm maa-Tecvîd, Ulûm-ı Diniye, İlm-i Ahlâk, Sarf-ı Osmanî,

	İmlâ ve Kırâat, Türkçe Kavâid, Arabî, Fârisî, Nahv-ı Osmanî, Tarih-i Osmanî, Tarih-i Umûmî, Tarih-i İslam, Dürûs-ı Enbiyâ', Coğrafya, Ma'lûmât-ı Medeniyye, Ma'lûmât-ı Fenniyye, Fransızca, Hesâb, Hendese, Kırâat-ı Türkî, İmlâ-yı Türkî, Hüsn-i Hatt, Resim, Jimnastik (BOA, <i>MF. İBT.</i> , 332/15).

Tablo 2: Yıllara Göre Rüşdiyelerde Okutulan Dersler

Tabloda da görüldüğü üzere 1869'da sadece belirli yerlerde okutulması kararlaştırılan Fransızca daha sonra bütün rüşdiyelerde zorunlu dersler kapsamına alınmış, mevcut derslere Resim, Ziraat, Sağlık, Fen, Matematik, Beden Eğitimi, Vatandaşlık Bilgisi, Peygamberler Tarihi ve İslam Tarihi gibi dersler eklenmiştir. Bu derslerin programa dahil edilmesi dikkate değer bir gelişme olarak kabul edilse de rüşdiyeler kaliteli eğitim veren bir kurum olmaktan uzaktı. Din dersleri mevcut dersler içerisinde hâlâ önemli bir yer tutuyordu (Altınova, 2010: 284-289). Pozitif bilimlere ait dersler İslamcılık politikası çerçevesinde ele alınmıştı (Somel, 2015: 22-23). En önemlisi de öğretmen açığının bulunmasıydı. Medrese kökenliler, devlet memurları ya da subaylar öğretmen olarak görevlendirilerek bu açık giderilmeye çalışıldı (Kodaman, 1991: 154; Somel, 2015: 117). Ancak bazı dersler için öğretmen bulmak bir hayli güçtü. Fransızca bu derslerden birisi idi. Bu durum Cısr-ı Ergene Rüşdiyesi için de geçerliydi. 1881'de 3. ve 4. sınıf öğrencileri için Fransızca öğretmeni talep edildiğinde Maarif Nezareti kazada dersi verebilecek uygun birisini bulamamış, öğrenciler bu dersi göremeden mezun olmuşlardı (BOA, *MF.MKT.*, 71/87). Fransızca öğretmen açığı 11. Alay 1. Bölük Süvari Yüzbaşı Mahmud Efendi'nin görevlendirilmesiyle son buldu. Ne yazık ki bu görevlendirmenin ne zaman yapıldığı belgelere yansımamıştır. Buna karşılık belgeler Mahmud Efendi'nin derslere girmekte pek de istekli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu husus Mahmud Efendi'nin 1891'de artık Fransızca dersi vermek istemediğini beyan etmesinden anlaşılmaktadır. Güçlkle bulunan Fransızca öğretmeni kaybetmemek için kendisine ödül vaat edilmiştir. Bu ödül padişahlık makamı tarafından verilen, belirli sayıda üretilen ve verilen kişiyi meslektaşları arasında ön plana çıkaran Mecidî Nişanı'dır (Artuk, 2007: 155). Mahmud Efendi'ye vaat edilen bu ödül onun bir süre daha derslere girmesini sağlamış, vaat ise 1892'de yerine getirilmiştir. Bu durum eğitime büyük bir önem verildiğinin kanıtıdır. (BOA, *MF. İBT.*, 29/100; BOA, *MF.MKT.*, 148/80; BOA, *MF.MKT.*, 155/111).

Öğrenciler yaz ve kışın hava saatlerine göre belirlenmiş ders saatlerinde sınıflarında hazır bulunurlar, öğretmen sınıfa girince ayağa kalkarlar ve öğretmenlerini selamlardı. Öğretmenler sınıf yoklaması yaptıktan sonra bir

önceki derse ait sorular sorar, ardından da derse başlardı. Öğrenciler derslerde edebe uygun oturmak zorundaydılar. Öğrencilerin kendilerine soru sorulmadığı sürece konuşmalarına izin verilmezdi. Şayet öğrencinin bir problemi var ise ders sonuna kadar beklemesi ve ders sonunda öğretmenine başvurması gerekirdi. Öğrencilerin derslerdeki başarısı yıl sonunda yapılan sınavlarla belirlenirdi. Dersler Temmuz başında sona erer ve sınavlar başlardı. Sınavlar sözlü ve yazılı olmak üzere iki aşamalıydı. Temmuz'un ilk 15 gününde sözlü, ikinci 15 gününde yazılı sınavlar yapılırdı (*SNMU*, H. 1316: 315-316, 318-319, 320). Öğrenciler öğretmenlerin dışında soruları hazırlayıp soran ve notu veren Nezâret tarafından görevlendirilmiş mümeyyizlerden oluşan bir heyetin huzurunda sınav olurlardı (Türkçe *Sözlük*, 2005:159; Şemseddin Sami, 2014: 1088; Çelebi, 2020: 992).

1907 ve 1908 yıllarına ait iki imtihan cetvelinde mümeyyizlerden oluşan heyete ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Buna göre 1907'de heyet 9 kişiden oluşuyordu. Muallim-i evvel bu heyetin doğal üyesi olmakla birlikte Siroz'da başka bir memuriyete tayin edildiğinden sınava katılmamıştı. Heyetin Fransızca ve Resim derslerinden sorumlu olan Fransız Ziraat Mektebi mezunlarından bir kişi daha vardı ki, o da İstanbul'a gittiğinden sınavda bulunamamıştı. Muallim-i evvel sınava katılmadığında heyetin başında muallim-i sani bulunuyordu. Muallim-i evvel ve muallim-i sani dışında bu heyette muallim sıfatına sahip bir başka kişi daha vardı. Bu kişi Türkçe ve Ahlâk derslerinden sorumlu idi. Türkçe dersi için bir başka kişi daha görevlendirilmişti. Bu kişi belediye kâtibi olarak görev yapıyordu ve kendisine Türkçe ile beraber Tecvîd-i Kur'ân-ı Kerîm dersi için imtihan yapma yetkisi verilmişti. Ulûm-ı Dinîye, Arabî ve Fârisî mümeyyizi kazanın Nâib-i şer'isi idi. Diğer dersler için görevlendirilen mümeyyizler asker kökenli idi. Hesab ve Hendese mümeyyizi süvari bölüğünden bir mülâzım (teğmen), Coğrafya, Ma'lûmât-ı Zirâiyye ve Hıfz-üs-sıhha mümeyyizi süvari bölüğünden bir başka mülâzım, Ahlâk ve Hüsn-i Hatt mümeyyizi ise süvari bölüğünden bir mülâzım-ı evvel (üsteğmen) idi (BOA, *MF. İBT.*, 196/98).

1908'deki mümeyyiz heyeti de 1907'deki heyet gibi medrese kökenliler, subaylar ve devlet memurlarından seçilmiş dokuz kişiden oluşuyordu. Heyet üyelerinden Hesab ve Hendese mümeyyizi süvari bölüğünden bir mülâzım idi ve bölüğü Dimetoka'da görevlendirildiğinden o da Dimetoka'ya gitmişti. Arabî ve Fârisî mümeyyizi Nâib-i şer'i sınavlara katılmamıştı. Hüsn-i Hatt, Coğrafya ve Tarih mümeyyizliğini süvari bölüğünden bir mülâzım, Türkçe, Fransızca ve Resim mümeyyizliğini baytar kolağası (kıdemli yüzbaşı), Kur'ân-ı Kerîm ve Ulûm-ı Dinîye mümeyyizliğini piyade tabur imamı ile bidâyet mahkemesi reîsi, Hıfz-üs-sıhha, Zirâat ve Ahlâk mümeyyizliğini

emlak-ı şâhâne memuru yapmıştı (BOA, *MF. İBT.*, 224/19). Mümeyyizler öğrencilere notları verdikten sonra hazırlanan imtihan cetvellerini onaylamışlar, daha sonra bu cetvelleri 11 kişilik kaza idare meclisinin onayına sunmuşlardı. Bu, bütün rüşdiye sınavlarında uygulanan bir prosedüdü ve hem yerel unsurların eğitim-öğretim sürecinin bir parçası olmasının hem de eğitim-öğretimin ciddiyetle yürütüldüğünün bir göstergesiydi (Çelebi, 2020: 992-993).

Sınav sonunda öğrencilere 1’den 10’a kadar olmak üzere not verilirdi. 1, 2, 3 sıfır, 4 zayıf, 5 karîb-i vasat, 6 vasat, 7 karîb-i âlâ, 8 âlâ, 9 ve 10 alıyyü’l-âlâ idi (Çelebi, 2020: 993). Bununla birlikte taşrada geçme notunun farklılık arz ettiği iddia edilebilir. Nitekim Tarsus Rüşdiyesi’ne dair bir monografide geçme notunun önce 3 olduğu, daha sonra 5’e yükseltildiği belirtilmektedir (Uğuz ve Karataş, 2013:55). Cisir-i Ergene Rüşdiyesi’nde ise mevcut üç imtihan cetvelindeki verilerden herhangi bir dersten 1 veya 2 almanın ya da sınava girmemenin sınıf tekrarını gerektirdiği, 3’ün geçme notu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. 1906-1907 eğitim-öğretim yılına ait imtihan cetveline göre 1. sınıf öğrencilerinin %50’si 3 ve üzeri not alıp bir üst sınıfa geçmişlerdi. Diğer %50 ise 3 ve altı not almış ya da sınava girmemişlerdi. 2. Sınıf öğrencilerinin %56’sı üst sınıfa geçmiş, %46’sı ise sınıf tekrarı yapmıştı. 3. Sınıf öğrencilerinin %75’i mezun olmuş, %25’i sınıfta kalmıştı (BOA, *MF. İBT.*, 196/98). 1907-1908 eğitim-öğretim yılında 1. sınıfların %87’si, 2. sınıfların %84’ü üst sınıfa geçmiş, 3. sınıfların %100’ü mezun olmuştu (BOA, *MF. İBT.*, 224/19). 1910-1911 eğitim-öğretim yılında ise 1. sınıfların %85’i, 2. sınıfların %95’i üst sınıfa geçmiş, son sınıfların %95’i mezun olmuştu (BOA, *MF. İBT.*, 332/15). Görüldüğü üzere yıllar geçtikçe, öğrencilerin başarı oranında dikkate değer bir artış söz konusu idi.

Sınıf geçme oranındaki artış kuşkusuz ders notlarında meydana gelen yükselişle ilişkilidir. Bu yükseliş birkaçı hariç olmak üzere bütün dersler için geçerlidir. Tablo 3’te derslerin yıllara göre not ortalaması verilmiştir.

Dersler	1906-1907			1907-1908			1910-1911			Derslerin Genel Ortalaması
	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	
Tecvîd-i Kur’ân-ı Kerîm /	7,9	8,4	7,5	8,3	8,8	9,8	9,7	9,7	9,8	8,8

Kur'ân-ı Kerim maa-Tecvid										
Ulûm-ı Diniye	7	6,6	8,3	9,2	9,1	9,7	10	9,5	9,2	8,7
Sarf-ı Osmanî / Nahv-ı Osmanî/ Sarf ve Nahv-ı Osmanî	6	7,3	7,7	8,1	9,2	9,8	-	9,1	7,1	8
İlm-i Ahlâk	8,4	6,5	8,4	9,2	9,5	10	-	-	-	8,6
İmlâ ve Kırâat	7,8	6,8	8	8,7	9,5	9,8	-	-	-	8,4
Kırâat-ı Türkî	-	-	-	-	-	-	9,5	9,5	9	9,3
İmlâ-yı Türkî	-	-	-	-	-	-	8,9	9,4	8	8,7
Türkçe Kavâid			-	-	-	-	7,5	-	-	7,5
Hüsn-i Hatt	8,1	8,3	9,7	8,4	9,5	10	9,8	9,9	9,8	9,2
Arabî	6	4,2	5,6	7,4	7,5	8,7	9,7	9,5	8,3	7,4
Fârisî	-	5	6,1	-	8,6	7,9	-	8,9	8,1	7,4
Fransızca	-	-	8,4	-	-	10	9,5	8,8	6,4	8,6
Hesâb	6,6	6,2	4,7	6	9	10	8	8	6,5	7,2
Hendese	-	-	5,9	-	-	8,7	-	8,6	8,5	7,9
Coğrafya	5,7	8,2	6,5	8,6	9,9	9,9	8,5	9,1	8,2	8,2
Tarih	-	5,9	6,8	-	9,8	9,9	-	-	-	8,1
Tarih-i Osmanî	-	-	-	-	-	-	-	9,4	-	9,4
Tarih-i Umûmî	-	-	-	-	-	-	-	-	8,8	8,8
Tarih-i İslam	-	-	-	-	-	-	9,3	-	-	9,3
Dürûs-ı Enbiyâ'	-	-	-	-	-	-	9,2	-	-	9,2
Ma'lûmât-ı Zirâiyye	-	7	7,3	-	9,8	9,8	-	-	-	8,4
Ma'lûmât-ı Medeniyye	-	-	-	-	-	-	8	-	6,5	7,2
Ma'lûmât-ı Fenniyye	-	-	-	-	-	-	-	8,9	9,5	9,2

CİSR-İ ERGENE (UZUNKÖPRÜ)
KAZASI RÜŞDİYESİ VE İBTİDAİ MEKTEPLERİ (1876-1914)

Hıfz-üs-sıhha	-	-	7,6	-	-	9,8	-	-	-	8,7
Resim	8,3	8	8,5	9,4	8,5	9,8	-	8,7	9,3	8,8
Jimnastik	-	-	-	-	-	-	9,7	9,7	9,7	9,7
Sınıfların Ders Ortalaması	7,1	6,8	7,3	8,3	9,1	9,6	9	9,1	8,3	

Tablo 3: Yıllara Göre Ders Ortalamaları

Tablo 3'te de görüleceği üzere üç farklı eğitim-öğretim yılında da bulunan dersler içerisinde başarı oranı en yüksek olan ders 9,2 ortalama ile Hüsn-i Hatt, başarı oranı en düşük ders 7,2 ortalama ile Hesâb idi. Hesâb öğrencilerin en çok zorlandığı ders olarak kabul edilmelidir. Bu dersi Arapça ve Farsça takip etmektedir. Öğrencilerin Arapça ve Farsçaya nazaran Fransızcada daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bir başka yüksek ortalama ise 1907-1908 eğitim-öğretim yılının 3. sınıflarına aittir. O yıl 3. Sınıflar 9,6 gibi yüksek bir oran elde etmişlerdi.

Derslerle ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer konu ders kitaplarıdır. Dersler gibi derslerde okutulacak kitaplar ve kullanılacak materyal de hassasiyetle ele alınmıştır. 1870'te ders kitaplarının çoğaltılması ve derslerde ihtiyaç duyulan yabancı eserlerin tercümesi için 35 maddelik bir telif ve tercüme nizamnâmesi hazırlanmış, 1872'de Türkçe haritalar ve dünya küreleri yaptırılmaya başlanmış ve bunlar talepler doğrultusunda ücretsiz olarak taşraya gönderilmiştir (Antel, 1940: 450; Altınova, 2010: 250-251). Bu bağlamda 1876'da Cısr-i Ergene Rüşdiyesi'ne 497 kitap, 70 guruş değerinde bir dünya küresinin ve 1 mecidî değerinde küçük bir Avrupa haritasının gönderildiğini belirtmek gerekir (BOA, *MF. MKT.*, 41/101).

3. Cısr-i Ergene İbtidai Mektepleri

Cısr-i Ergene ibtidai mekteplerini kaza merkezinde ve köylerde bulunanlar olmak üzere iki ana başlık altında incelemek mümkündür. Buna ilaveten kaza merkezinde kızlara yönelik açılan bir mektep daha bulunduğundan kaza merkezindeki mektepler de zükur (erkek) ve inas (kız) mektepleri şeklinde ele alınabilir.

3.1. Kaza Merkezindeki Mektepler

3.1.1. Zükur Mektepleri

1898 yılına ait Maarif Salnamesi'ne göre kaza merkezindeki ilk ibtidai mektep H. 1298'de (1880/1881) Halise Hatun Mahallesi'nde açılmıştı. Salnameye göre okul 28.000 guruşa mâl olmuştu (*SNMU*, H. 1316: 800). Bu okul muhtemelen mahallenin XVI. yüzyılın ikinci yarısında teşekkülü sırasında inşa edilen ve 1832'de Çirmen kaymakamı Ahmed Arif Ağa tarafından Halise Hatun Camii ile birlikte yeniden yaptırılan okulun bulunduğu yerde idi (BOA, *C..EV.* 471/23849; Ateş, 2023: 405). Okulun ilk öğretmenini hakkında herhangi bir bilgi bulunmuyor. 1889 yılına ait Edirne Salnamesine göre okulun muallim-i evveli İbrahim Efendi, muallim-i sanisi ise Hafız Ahmed Efendi idi (*SVE*, H. 1306, s. 121).

1890'da yapılan bir teftiş sırasında öğrencilerin eğitim durumlarının çok kötü olduğu görüldü. Bu durum İbrahim Efendi'nin ehliyetsizliğinden ileri gelmişti. Bu yüzden İbrahim Efendi'nin muallim-i evvelikten alınarak ehliyet ve liyakatini ispatlayıncaya kadar bir başka yerde muallim-i sanilik görevini yürütmesine karar verildi. İbrahim Efendi'nin yerine ise Gelibolu Rüşdiyesi muallim-i sanisi Ali Haydar Bey atandı (BOA, *MF. İBT.*, 26/100).

İbrahim Efendi ile birlikte Hafız Ahmed Efendi de bir başka yere tayin edilmiş, onun yerine de Hafız Hüseyin Efendi atanmıştır (*SVE*, H. 1308: 121). Hafız Hüseyin Efendi bu görevde bir yıl kaldı. 1892'de Hafız Hüseyin Efendi'nin yerine daha önce okulun muallim-i evveli olan İbrahim Efendi getirildi (*SVE*, H. 1309: 125). İbrahim Efendi hakkında kaynaklarda başka bir bilgiye tesadüf edilemediğinden onun bu görevi kaç yıl sürdürdüğü bilinmiyor.

1890'da muallim-i evvel olarak atanmış olan Ali Haydar Bey 1898'e kadar görevini sürdürdü. 1898'den 1902'ye kadar okulun muallim-i evveli Sadeddin Efendi idi (*SVE*, H. 1314: 115; *SVE*, H. 1315: 116; *SVE*, H. 1316: 116; *SVE*, H. 1317: 129). 1902'de, okulun 1901'deki muallim-i sanisi Mehmed Efendi muallim-i evveliğe atandı. Muallim-i saniliğe ise Mustafa Efendi tayin edildi. Mustafa Efendi muallim-i sani olarak 1902 yılında da görev yapmıştır (*SVE*, H. 1317:129; *SVE*, H. 1319: 725). 1903'te ise muallim-i sanilik makamında herhangi bir kişi bulunmamaktadır (BOA, *MF.MKT.*, 753/14).

6 Mayıs 1910 tarihinde muallim-i evveliğe Edirne Darülmualлим'in mezunu Hafız Ahmed Efendi tayin edildi (BOA, *MF. İBT.*, 276/61). Muallim-i sanilik görevinde ise muhtemelen Balkan Savaşları sırasında

İstanbul'a gelen ve Kastamonu'daki bir ibtidai mektebine atanan Ömer Hulusi Efendi bulunuyordu (BOA, *MF. İBT.*, 419/9).

Halise Hatun Mektebi, Balkan Savaşları sırasında Bulgar askerlerince ikametgâh olarak kullanıldı. Bulgarlar, kazayı ellerinde tuttıkları sürece okula zarar vermediler. Ancak Osmanlı askerinin kazayı ele geçireceklerini anladıklarında okulu ateşe verdiler. Yangın kaza ahalisinin müdahalesi ile sona erdi. Bununla birlikte eğitim-öğretime dair okuldaki bütün eşyalar yangında yok oldu (BOA, *MF. İBT.*, 449-64). 1910 yılında hazırlanmış Halise Hatun Mektebi'ne ait bir demirbaş listesi yangında yok olan eşyalar hakkında ipucu vermektedir. Demirbaş listesine göre 1910'da okulda 30 sıra, 14 yazı tahtası, 18 cam perdesi, Mekke ve Medine şehirlerinin tasvir edildiği 2 levha, Asya, Avrupa ve Osmanlı Devleti'ni gösteren 3 harita, 1 Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası, 1 Mekatib-i İbtidaiye Mahsus Talimat, 1 Öğrenci Sicil Defteri, 1 Demirbaş Eşya Defteri, 1 Talebinin Ahval-i Sıhhiyesini Havi Defter, 1 Maarif Müfettişlerinin Mühürlerini Havi Defter, malzemeleriyle beraber 1 soba, 1 mangal, 11 sandalye ve temizlik işlerinde kullanılan çeşitli eşyalar bulunmaktaydı (BOA, *MF.İBT.*, 271/24).

Halise Hatun Mektebi dışında kaza merkezinde Muradiye, Habib Hoca ve Rıza Efendi mahallelerinde de birer ibtidai mektep bulunuyordu. Bunlardan Habib Hoca Mahallesi'ndeki okul H. 1307'de (1888/1889), Muradiye Mahallesi'ndeki okul H. 1309'da (1891/1892) açılmış ve ilki 4.600 guruşa, ikincisi ise 12.500 guruşa mal olmuştu (*SNMU*, H. 1316, s. 800). Rıza Efendi Mahallesi'ndeki okul ise erkek çocuklarına yönelik eğitim verirken kız okuluna dönüştürülmüştü. 1898 Maarif Salnamesine göre bu 1311'de (1893/1894) açılmış ve okul için 8.000 gurusluk masraf yapılmıştı (*SNMU*, H. 1316, s. 800). Fakat 1892 Edirne Salnamesi'nde okulun 1305'te (1887/1888) kız okuluna dönüştürüldüğü bilgisi verilmektedir. Dolayısıyla okul Maarif Salnamesi'nde verilen tarihten önce açılmıştı.

Halise Hatun ve Muradiye mahallelerindeki okullarda iki öğretmen, Habib Hoca Mahallesi'ndeki okulda bir öğretmen görev yapıyordu. İki öğretmenli okullar daha fazla öğrenciye sahipti. 1901 yılına ait Edirne Salnamesi'ne göre Halise Hatun Mektebinde 97, Muradiye Mektebinde 77, Habib Hoca Mektebi'nde 45 öğrenci bulunuyordu (*SVE*, H. 1317, s. 129).

3.1.2. İnas Mektebi

İnas mektebi Rıza Efendi Camii'nin bitişiğinde bulunan zükûr (erkek) mektebinin 1305'te (1887/1888) tamir edilerek kız okuluna dönüştürülmesiyle açılmıştır. Okulda usul-i cedid denilen yeni tarzda eğitim verilmekteydi. Okulun öğretmeni Mehmed Sukuti Efendi idi ve okulda 80

öğrenci bulunuyordu (*SVE*, H. 1310, s. 355, 371). 1895'te okulun fiziksel olarak ihtiyaçlara cevap vermediği belirtilerek halktan toplanan paralarla 100 öğrencinin eğitim görebileceği bir derslikli, bir salon ve muallime odasının da bulunduğu yeni bir okul inşa edildi. Yeni okul, kazada bulunan memurların, askerlerin, kaza ileri gelenlerinin ve halktan geniş bir kitlenin katılımıyla gerçekleştirilen tören sonucunda açıldı (BOA, *MF.MKT.*, 273/30).

Yeni binanın açılışından sonra okula öğretmen olarak Edirne İnas Rüşdiyesi muallime-yi sanisi Mihriye Hanım atanmıştır (BOA, *MF.MKT.*, 278/51). Fakat Mihriye Hanım bu atamayı kabul etmeyip Darüşşafaka mezunlarından Mehmed Celaleddin Fikri Efendi tarafından İstanbul'da açılmış olan Hadikatülmaarif isimli özel okulun inas-ı ibtidai kısmında öğretmenliğe başlamıştır (BOA, *MF.MKT.*, 293/32; BOA, *DH.SAİDd.* 67/35). Bunun üzerine okula yeni bir atama yapılması gerekli görülmüş ve Cemâât-i İslâmiye Sandığı'ndan¹⁹ karşılanmak üzere 300 gurus aylık ile Kasım 1895'te Zeliha Hanım okula tayin edilmiştir (BOA, *MF.MKT.*, 293/32).

1897'de Zeliha Hanım'ın yerine Hüseyin Efendi tayin edilmiştir. Hüseyin Efendi zamanında okulun mevcudu çoktan 100'ü aşmış, 1900'de 125'e ulaşmıştı. Bu sayı sınıfın fiziki kapasitesini zorladığı gibi kaza için ikinci bir inas mektebine gerek duyulduğunu da ortaya koyuyordu. Fakat eğitime ayrılan bütçe kısıtlı olduğundan yeni bir okulun inşası ve buna kadro tahsisi pek mümkün görünmüyordu. Zaten mevcut okula bile bir bevvâb ancak 1901'de atanabilmişti. Ayşe Hanım adındaki bu bevvâbın yerini 1902'de Hatice Hanım aldı. Hüseyin Efendi de 1901'de yerini Necime Hanım'a bıraktı (*SVE*, H. 1313: 115; *SVE*, H. 1316: 116; *SVE*, H. 1317: 129; *SVE*, H. 1319: 725).

1902 ile 1913 yılları arasında okulda ne gibi gelişmeler yaşandığı mevcut belgelerin yetersizliğinden dolayı bilinmemektedir. 1913'te okulun Balkan Savaşları'ndan sonraki durumu hakkında bilgi veren bir belge bulunmaktadır. Belgeye göre okul binası savaşta çok fazla zarar görmemiş,

¹⁹ Cemâât-i İslâmiye Sandığı, Mithat Paşa'nın Tuna valiliği sırasında Bulgaristan'daki Müslümanlara ait köy, kasaba ve şehirlerin sosyal, kültürel, imar, eğitim ve sair alanlardaki işleri yürütmek için Doğu Rumeli'de kurulmuş olan Cemâât-i İslâmiye isimli müessesenin mâlî konuları yöneten birimi idi (Memişoğlu, 1995: 297). Cisir-i Ergene'de olduğu gibi bazı okulların –özellikle de kızlara mahsus okulların- mâlî ihtiyaçları bu sandık tarafından karşılanıyordu (Bkz. BOA, *MF.MKT.*, 88/80; BOA, *YB.021*, 122/2; BOA, *YB.021*, 122/3; *MF.MKT.* 79-13; BOA, *HR.SFR.* 04, 584/50; BOA, *MF.MKT.*, 615/32; BOA, *MF.MKT.*, 101/56).

ancak içerisinde yer alan sıra ve ders malzemeleri ortadan kaybolmuştur. Binanın zarar gören kısımlarının tamiri için 1.500 guruşa, kaybolan malzemeler için de 1.500 guruşa ihtiyaç duyulmuştur. Okulun tamir görmeden ve malzemeler tedarik edilmeden eğitim-öğretimin başlaması mümkün görünmemiştir. Savaştan önce 100 civarında olan öğrenci sayısı savaştan sonra yarıya inmiş, okulun öğretmeni de Edirne'ye gitmiştir. Anlaşılabileceği üzere savaş eğitim-öğretime büyük bir darbe vurmuştur (BOA, *MF. İBT.*, 449/64).

3.2. Köy Mektepleri

1898 Maarif Salnamesi'nde kazaya bağlı köylerin bir listesi verilmiştir. Bu listede okulların açılış tarihi ile yapılan masraflar belirtilmektedir. Masrafların yanına ise “*tamiren*” notu düşülmüştür. Bu nottan köyde okul olmaya müsait binaların tamir edilerek okula dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu liste aşağıdaki tabloda verilmiştir (*SNMU*, H. 1316: 800-801).

Nu	Köyün Adı	Açılış Tarihi	Yapılan Masraf	Nu	Köyün Adı	Açılış Tarihi	Yapılan Masraf
1	Sipahi	1299 (1881-1882)	500	17	Akarca	1305	400
2	Süleymaniye	1299	600	18	Alıç	1305	400
3	Turnacı	1300 (1882-1883)	800	19	Kurtbey	1305	1.000
4	Sultanşah	1300	300	20	Valideyeri	1305	500
5	Karayusuflu	1300	800	21	Draguşin	1306 (1888-1889)	600
6	Yenice-i Küreci	1300	1.000	22	Olacak	1306	500
7	Hasanpınarı	1303 (1885-1886)	200	23	Gemici	1308 (1890-1891)	500
8	Canbazdere	1303	200	24	Kurttepe	1309 (1891-1892)	500
9	Ulufeci	1303	500	25	Mandıra	1310 (1892-1893)	1.500
10	Ömerbey	1303	500	26	Harmanlı	1310	1.000
11	Beykonağı	1304 (1886-1887)	800	27	Çavuşlu	1310	700

12	Yıldırım	1304	1.500	28	Çakmak	1310	600
13	Çonkara	1304	300	29	Rahmaniye	1310	1.000
14	Muhacirkadı	1304	800	30	Kestanbolu	1311 (1893-1894)	200
15	Danışmend	1304	200	31	Salarlı	1311	500
16	Kırkkavak	1305 (1887-1888)	1.000	32	Hamidli	1311	1.000
Toplam							21.900

Tablo 4: 1898 Yılında Cısr-i Ergene İbtidai Mektepleri

Tablodan da anlaşılacağı üzere Sipahi ve Süleymaniye köylerindeki okullar kaza merkezindeki Halise Hatun Mektebi ile birlikte açılmıştır. Kırsalda ilk önce neden bu iki köyde okul açıldığı izah edilemese de takip eden on yıl içerisinde köylerdeki okul sayısı hızlı bir şekilde artmıştır. Bu artış II. Abdülhamid döneminde eğitime verilen önemle alakalı gibi görünüyor. Bununla birlikte açılan okullardaki eğitimin kaliteli olduğu pek söylenemez. Bu husus, 1892 yılına ait Edirne Salnamesinde “*karyelerde bulunan mekteplerde ekseriyetle usul-i atike-i tedris câridir*” denilerek belirtilmektedir (SVE, H. 1310: 371).

Köylerdeki okullara dair belgeler daha çok öğretmen tayinleri ile ilgilidir. Tayinlere ilişkin belgeler öğretmenlerin bulundukları köyde uzun bir süre görev yaptıkları izlenimini vermektedir. Mesela 1895’te Alıç köyünden Turnacı köyüne tayin edilen İbrahim Efendi 1903’te hâlâ Turnacı köyünde görev yapmaktaydı (BOA, *MF.MKT.*, 749/25; BOA, *MF.MKT.*, 753/14). Bir başka örnek Salih Efendi’dir. Salih Efendi 10 yıl boyunca Beykonağı’nın öğretmeniydi (BOA, *MF.MKT.*, 748/36).

Atamalara ilişkin belgeler öğretmenlerin kolaylıkla görev yerini değiştirebildiğini de ortaya koymaktadır. Belgelere göre bunun iki yolu bulunmaktadır. Birinci yol 1901’de Gemici ve Kestanbolu köyü öğretmenleri İbrahim ve Şerif Efendilerin yaptığı gibi becayiş etmektir (BOA, *MF.MKT.*, 827/51). İkinci yol ise köyün havasına uyum sağlayamamanın gerekçe olarak gösterilmesidir. 1903’te Hasanpınar’ın havasına uyum sağlayamadığı için Canbazdere köyüne nakledilen Bekir Efendi ve 1907’de Gemici köyünün havasına uyum sağlayamayan Hüseyin Efendi’nin Mestanlı köyü öğretmeni ile yer değiştirmesi -ki bu aynı zamanda becayiş olarak da değerlendirilebilir- ikinci yola örnek teşkil ederler (BOA, *MF.MKT.*, 749/27; BOA, *MF.MKT.*, 995/83).

Balkan Savaşları kaza merkezinde olduğu gibi köylerdeki okullarda da eğitimi kesintiye uğratmıştır. Savaş süresince bazı öğretmenlerin Anadolu'ya geçtikleri görülmektedir. Bunlardan birisi Pavli köyü öğretmeni Mahmud Efendi'dir. Mahmud Efendi savaş başlayınca Bolu'nun Köstebek köyüne atanmış, ailesi de Biga'ya yerleşmiştir. Savaş sona erince ailesi Pavli'ye dönmüş, Mahmud Efendi de eski görev yerine tayinini istemiştir (BOA, *MF. İBT.*, 472/82).

4. Maaşlar

Eğitim-öğretim personelinin maaşı çalışanın statüsüne ve çalıştığı birime göre değişmekteydi. Rüşdiyede görevli muallim-i evvel ile muallim-i saninin, rüşdiye öğretmenleri ile ibtidai öğretmenlerinin, öğretmenler ile hizmetli personelin maaşı birbirinden farklı idi. Ayrıca maaşın ödendiği kaynak da farklılık gösteriyordu. 1869 Nizamnamesi'nde rüşdiye öğretmenlerinin maaşlarının Maarif Sandığı'ndan ödeneceği, sandıkta yeterince para yok ise yerel kaynaklara müracaat edileceği belirtilmişti (Somel, 2015: 180-203).

Rüşdiyenin ilk öğretmeni Tırnovalı Ahmed Şakir Efendi –ki kendisi muallim-i evvel olarak tayin edilmişti- 600 guruş maaşla işe başlamıştı (BOA, *MF.MKT.*, 40/10; BOA, *MF.MKT.* 41/41). 1880'de muallim-i evvel olarak tayin edilen Tırnovalı İsmail Hakkı Efendi de 600 guruş alıyordu (BOA, *MF. İBT.*, 13/56). Ancak 1882'de tayin edilen Şakir Efendi'nin maaşı 480 guruştur (BOA, *MF.MKT.*, 75/30). Bu düşüş 1880'de çıkarılan Memûrîn-i Mülkiyye Terakki ve Tekaüd Kararnamesi'yle ilgiliydi. Bu kararname ile maaşlardan %20 oranında kesinti yapılmıştı (Altınova, 2010: 352). Devlet memurları içerisinde en düşük maaşa sahip olan öğretmenlerin bu kesinti ile alım gücü daha da azaldı (Somel, 2015: 180-203).²⁰ 1881'de ekmeğin fiyatı 1 guruş 20 para, 1 kıyye²¹ pirinç 2 guruş 27 para, 1 kıyye şeker 4 guruş 29 para, 1 kıyye kahve 11 guruş, 1 kıyye nohud 2 guruş, 1 kıyye soğan 15 para,

²⁰ 1880-1881'de bir doktor Van'da 1.000 guruş, İstanbul'da 1.425 guruş, Kerkük'te ise 2.000 guruş maaş alıyordu. Kerkük'te bir eczanın maaşı 500 guruş, bir mühendisin ise 750 guruştur. Günümüz Beyoğlu Belediyesi sınırları içerisinde kurulan Altıncı Dâire-i Belediye'de ikisi 700 guruş, biri ise 600 guruş maaşla 3 mühendis istihdam edilmişti. Bükreş sefaretinde çalışan Başkâtibin maaşı 5.000 guruş, Bayburd mutasarrıfının maaşı 6.700 guruş, Dahiliye Nezareti'nde görevli müsteşarın maaşı 15.000 guruş, yine aynı nezarette çalışan evrak müdürünün maaşı 5.000 guruş idi. (BOA, *ŞD.*, 1874/13; BOA, *EV.d...*, 23570; BOA, *ŞD.*, 2153/4; BOA, *İ.DH.*, 796/64607; BOA, *İ.DH.*, 797/64661; BOA, *İ.ŞD.*, 49/2731).

²¹ 1869'da metrik sistemlerde yapılan düzenleme ile 1 kıyye 1 kilograma eşitlenmişse de II. Abdülhamid döneminde 1.265,25, 1.285, 1.287 ve 1.298 gram olmak üzere piyasada kullanılan 4 farklı 1 kıyyelik ağırlıklar tespit edilmiştir (Kallek, 2007: 338).

1 kıyye kaymak 13 guruş, 1 kıyye tas yoğurdu 12 guruş, 1 kıyye et 7 guruş 20 para, 1 tavuk 12 guruş 20 para, 1 çeki²² odun 12 guruş 18 para idi (BOA, *Y.PRK.HH.*, 6/12).²³ Günde 1 ekmek tüketilen evde maaşın %8'i, 2 ekmek tüketilen evde ise % 15'i ekmeğe gidiyordu. Bunlara diğer gıda ürünleri de eklendiğinde maaşın beslenme ihtiyaçlarını ancak karşıladığı anlaşılmaktadır.

Geçim sıkıntısını sadece yazı derslerine girdiklerinden bu derslerin karşılığı olarak aylık 80 guruş alan rika ve sülüs öğretmenleri daha fazla hissetti (BOA, *MF.MKT.*, 46/100). Bu yüzden 1881'de yazı öğretmenlerinin bir kısmı istifa etti. Ayrıca 1881'de öğretmenler 6 ay boyunca maaş alamadılar. Düzensiz ödemeler, düşen maaş miktarı dışında öğretmenlerin uzun bir süre katlanmak zorunda kaldıkları bir diğer sorun oldu (Somel, 2015: 185). 1894'te Behcet Efendi maaşının yetersiz kaldığını dile getirerek zam talebinde bulundu. Bunun üzerine kendisine 64 guruşluk bir zam yapıldı. Ancak yapılan zammın tamamı ilk ay emekli sandığına kesildi. Daha sonraki aylarda da belirli oranlarda kesintiye devam edildi. Ayrıca ikinci ay bir defaya mahsus olmak üzere *harik ianesi* adı altında %5'lik bir kesinti daha yapıldı (BOA, *MF.MKT.*, 186/5; BOA, *MF.MKT.*, 186/82; BOA, *MF.MKT.*, 229/23).

Maaşlardaki düşüş ve kesintiler ilerleyen yıllarda da devam etti. 1907'de muallim-i evvel olarak atanan Receb Efendi'ye maaş olarak 400 guruş veriliyordu. Buna ilaveten göreve başladığında ilk ay maaşının yarısı, daha sonraki aylarda ise belirli bir oranı Bâb-ı Âlî Teslihât Sandığı'na²⁴ kesildi. İkinci ay maaşından da bir defalık %10 oranından *harik ianesi* için kesinti yapıldı. Kesintilere karşılık öğretmenlerin maddi olarak birkaç desteği bulunuyordu. Bunlardan birisi görev mahalline giderken kendilerine verilen yolluk idi. Receb Efendi Cısr-i Ergene'ye tayin edildiğinde kendisine yaşadığı İstanbul'dan görev mahalline gidiş için 1 saatlik mesafenin karşılığı olarak 5 guruş harcırah verilmişti (BOA, *MF.MKT.*, 1033/15). Bir diğer destek boşta bulunan derslerin kendilerine verilmesi idi. 1893'te geçim sıkıntısı çeken Behcet Efendi Arapça, Farsça, Osmanlıca, Tarih, İnşâ ve Kitâbet derslerine vâkıf olduğunu belirterek birkaç dersin kendisine verilmesini istemiş, 1900'de muallim-i evvel olarak tayin edilen İsmail

²² 1881'deki düzenleme ile 1 çeki 1.000 kilograma, daha sonra yapılan bir başka düzenleme ile de 250 kilograma eşitlenmiştir (Kallek, 1993: 251).

²³ Benzer bir kıyaslama için Bkz. (Somel, 2015: 207).

²⁴ Bâb-ı Âlî Teslihât Sandığı, Bâb-ı Âlî memurlarının geciken maaşlarının ödenmesi için askeriyedeki teslihât sandığının bir benzeri olarak tesis edilmiş bir tür sosyal güvenlik kuruluşudur. (BOA, *DH.İD.*, 10/35; BOA, *MV.*, 87/52; BOA, *Y. MTV.*, 192/168).

Hakkı Efendi de yazı derslerini uhdesine alarak gelirini yükseltmiş idi (BOA, *MF.MKT.*, 186/82; BOA, *MF.MKT.*, 783/38). Maarif Nezareti'nin taşra teşkilatındaki boşta bulunan kadrolarının işlerini vekâleten yürütmek öğretmenler için bir başka gelir kaynağı idi. 1904'te kazanın Maarif Komisyonu'nda kâtip olarak görev yapan Salih Efendi'nin tayini Kırcaali'ye çıkınca katiplik vazifesi İsmail Hakkı Efendi tarafından yürütülmüş, bu vekillik İsmail Hakkı Efendi'ye aylık 100 guruşluk ek gelir sağlamıştır (BOA, *MF.MKT.*, 773/16). Muallim-i saniler, muallim-i evvelerden daha az maaş alıyorlardı. 1909'da bir muallim-i saninin maaşı 150 guruş idi (BOA, *MF.İBT.*, 233/100). Bu oldukça düşük bir miktardı. Bu yüzden muallim-i sanilik için öğretmen bulmak bir hayli zordu. Muallim-i sani atanabilmek için ibtidai mekteplerinde en az beş sene öğretmenlik yapmak gibi bir şart bulunuyordu. Bununla birlikte ibtidai öğretmenleri muallim-i saniliğe geçmekte istekli değillerdi. Bunun en önemli ve belki de tek sebebi ibtidai mekteplerindeki öğretmenlerin rüşdiyelerdeki muallim-i sanilerden daha yüksek maaş almalarıydı. Başta zihbiye vergisi olmak üzere çeşitli vergiler ibtidai öğretmenleri için önemli birer gelir kaynağı idi. Bu kaynaklar ibtidai öğretmenlerinin maaşlarına aylık 100 ile 300 guruş arasında bir katkı sağlayabiliyordu (BOA, *MF.İBT.*, 245/30). İbtidai mektepleri sıbyan mekteplerinin devamı niteliğinde idi. Sıbyan mektepleri ise ortak bir eğitim-öğretim sisteminden ve merkezi bir teşkilattan yoksundular. Ayrıca farklı gelir kaynaklarına sahiptiler (Altınova, 2010: 2). Bu yüzden öğretmenlerin maaşları farklılık göstermekteydi. Aynı statüde bulunan iki öğretmenin maaşı arasında birkaç yüz guruşluk farklılık bulunabiliyordu. Bazı öğretmenler nakit olarak maaşlarını alırken bazılarına da ödemeler Tablo 5'te de görüldüğü üzere buğday ile yapılabilirdi.

Okulun Adı	Aylık (Nakit) ²⁵	Yıllık (Buğday) ²⁶	Okulun Adı	Aylık (Nakit)	Yıllık (Buğday)
Halise Hatun Mektebi (Muallim-i evvel)	225	-	Kurtbey Karyesi Mektebi	-	60
Halise Hatun Mektebi (Muallim-i sani)	100	-	Mandıra Karyesi Mektebi	-	120
Muradiye Mektebi (Muallim-i evvel)	200	-	Sipahi Karyesi Mektebi	-	90

²⁵ Belgelerde guruş cinsinden belirtilmiştir.

²⁶ Belgelerde kile olarak belirtilmiştir.

Muradiye Mektebi (Muallim-i sani)	100	-	Ulufeci Karyesi Mektebi	-	100
Habib Hoca Mektebi (Muallim-i evvel)	150	-	Muhacirkadı Karyesi Mektebi	-	70
İnas Mektebi (Muallim-i evvel)	250	-	Draguşin Karyesi Mektebi	-	70
İnas Mektebi (Muallim-i sani)	100	-	Alıç Karyesi Mektebi	-	80/100 ²⁷
Salarlı Karyesi Mektebi	-	80	Beykonağı Karyesi Mektebi	-	60/80 ²⁸
Turnacı Karyesi Mektebi	-	80	Hasanpınar Karyesi Mektebi	-	60
Harmanlı Karyesi Mektebi	-	80	Hamidli Karyesi Mektebi	-	100
Çavuşlu Karyesi Mektebi	-	90	Ömerbey Karyesi Mektebi	-	100
Gemici Karyesi Mektebi	200	-	Danişmend Karyesi Mektebi	-	60
Kestanbolu Karyesi Mektebi	200	-	Saatağacı Karyesi Mektebi	-	90
Çakmak Karyesi Mektebi	-	100	Canbazdere Karyesi Mektebi	-	60
Kurttepe Karyesi Mektebi	-	80	Sultanşah Karyesi Mektebi	-	60
Olacak Karyesi Mektebi	-	80			

Tablo 5: 1903 Yılında Cısr-i Ergene İptidai Öğretmenlerinin Maaş Tablosu²⁹

²⁷ Alıç köyü öğretmene BOA, *MF.MKT.*, 753/14 kodlu belgede 80, BOA, *MF.MKT.*, 742/20 kodlu belgede 100 kile buğday verildiği belirtilmektedir.

²⁸ Beykonağı köyü öğretmeni 1903 yılında maaş olarak BOA, *MF.MKT.*, 748/36 kodlu belgeye göre 60 kile, BOA, *MF.MKT.*, 753/14 kodlu belgeye göre 80 kile buğday alıyordu.

²⁹ BOA, *MF.MKT.*, 753/14; BOA, *MF.MKT.*, 742/20; BOA, *MF.MKT.*, 748/36.

İbtidai Mektepleri içerisinde en yüksek maaşı İnas Mektebi muallim-i evveli alıyordu. Onu Halise Hatun Mektebi muallim-i evveli takip ediyordu. Üçüncü sırada 200 guruş maaş verilen Muradiye Mektebi muallim-i evveli ile Gemici ve Kestanbolu öğretmenleri vardı. Gemici ve Kestanbolu öğretmenleri köylerde görev yapan diğer öğretmenlerin aksine maaşlarını nakit olarak alıyorlardı. Bu durum iki köyün öğretmen maaşlarının zibhiye vergisinden alınan paralarla ödenmesinden ileri geliyordu (BOA, *MF.MKT.*, 827/51). Diğer köylerde ise ödemeler buğday cinsinden yapılmaktaydı. Buğday türünden en yüksek ödeme Mandıra köyünde idi. Buğday ile ödemede kile esas alınmıştı. Kile bölgelere ve tahılın türüne göre değişen, esasında bir hacim ölçüsü olarak değerlendirilebilecek bir ölçek idi ve 1881'deki düzenleme ile 1 kile 10 şinike eşitlenmişti (Kallek, 2002: 567-570). 10 şinik ise Trakya'da 15 kilogram geliyordu (Kallek, 2020: 170) Bu bağlamda 1 kile 15 kilograma eşitti. Maaşını yüz kile buğday olarak alan bir kişinin yıllık geliri 1.500 kg. buğdayın piyasa fiyatına eşitti. Buğday fiyatları iklim koşullarından savaşlara kadar pek çok gelişmeden etkilenebiliyordu. Bu yüzden öğretmenlerin kazancı da farklılık gösterebiliyordu. Mesela 1881'de İstanbul'da 1 kg buğday 2 guruşken 1901'de Manyas'ta 1 guruş civarındaydı (BOA, *Y.PRK.HH.*, 6/12; BOA, *Y.EE.*, 53/91). Ödemesi 100 kile buğday olan bir öğretmen buğday 2 guruştan satıldığında aylık yaklaşık 250 guruş, 1 guruştan satıldığında ise 125 guruş maaş alıyordu.

Eğitim-öğretim camiasında yaptıkları işe göre en düşük maaş bevvâblarındı. Okulun ilk bevvâbının maaşı 80 guruştı (BAO, *MF.MKT.*, 40/10). Bu miktar rika ve sülüs öğretmenlerinin aldığı para ile eşitti. Ancak yazı öğretmenleri haftanın belirli saatlerinde çalışıyorlardı. Bevvâblar ise bütün gün okulda bulunmak zorundaydılar. Bu durum onların başka bir işle uğraşmalarına fırsat vermiyordu. Üstelik 1880'deki kesintiden sonra bevvâb maaşı 64 guruşa düşmüştü. Cisir-i Ergene Rüşdiyesi bevvâbı Hafız Mehmed Efendi 1889'da 64 guruş ile geçinemediğini bir arzuhalle Maarif Nezareti'ne bildirmiş ve maaşına zam yapılmasını istemişti. Nezaret, Hafız Mehmed Efendi'yi haklı bularak ona 20 guruşluk zam yapmıştı. Konuya ilişkin yazışmalarda zammın “*emsâllerinden dîn*” bulunması, yani başka kapıcılardan daha az alması nedeniyle yapıldığı belirtiliyordu (BOA, *MF.MKT.*, 108/68; BOA, *MF. İBT.*, 23/49). Aynı yıl düşük miktarda maaş alan başka kapıcılar da zam talebinde bulunmuşlardı. Mesela Van Rüşdiyesi bevvâbı Hacı İsmail Ağa geçinemediğinden maaşının arttırılmasını istemiş, isteğinde haklı bulunularak maaşı yüz guruşa çıkarılmıştı (BOA, *MF.MKT.*,

107/14).³⁰ Ancak her zam taleplere olumlu cevap verilmemekteydi. Manastır Vilayetine bağlı Görüce Sancağı Rüşdiyesi bevvâbı Süleyman Ağa'nın zam talebi "*hâl-i hâzır münâsebetiyle zamm-ı maâş mümkün olamayacağından*" denilerek reddedilmişti (BOA, *MF.MKT.*, 102/109). Aldığı 80 gurus maaşla geçinemediğini belirten Ankara Rüşdiyesi bevvâbı Abdi Efendi'ye ve 66,5 gurus maaşla geçim sıkıntısı çeken Bingazi Rüşdiyesi bevvâbı Mustafa Efendi'ye de benzer cevaplar verilmişti (BOA, *MF.MKT.*, 107/53; BOA, *MF.MKT.*, 108/134). Dilekçe sahiplerine neden zam yapılamayacağı açıkça belirtilmemekle beraber bunun bütçe yetersizliğinden ileri geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mustafa Efendi'nin dilekçesi üzerine yapılan yazışmalarda zam yapılamayacağı belirtildikten hemen sonra "*bir karşuluk tedârik olunabildiği hâlde der-akab icabına bakılacağı*" yazılmıştı (BOA, *MF.MKT.*, 108/134). Bu, eğitim-öğretimin temel sorunlarından birisi olan mâlî yetersizliği de oraya koyması açısından kayda değer bir açıklamadır.

Sonuç

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin reform çağı idi. Bu yüzyılda gerileyen, işlevini yitiren ya da yozlaşan kurumlar yeniden yapılandırılarak veya yürürlükten kaldırılıp yerlerine yenileri konularak modernleştirilmeye çalışıldı. Bu modernleşmenin yaşandığı alanlardan birisi de eğitim idi. Bu yüzyılda en yaygın eğitim kurumları olan ancak çağın gerisinde kalmış bir program ve işleyiş ile varlığını sürdüren sıbyan mektepleri yerlerini modern eğitim kurumları olan ibtidai mekteplerine bıraktı. Yine bu mekteplerin bir üst eğitim kurumları olan rüşdiyeler açıldı. Bunlar daha sonra tek bir çatı altında toplanıp eğitimin ilköğretim basamağını oluşturdular. Bu basamak XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen oldukça uzun bir süreçte ortaya çıktı. Sürecin uzamasına yol açan çeşitli sebepler bulunuyordu. Maddi sorunlar, siyasi meseleler, savaşlar, eğitim kurumlarının statükocu yapısı, halkın değişime karşı tutumu ve maarif teşkilatının örgütlü bir yapıya sahip olmaması ön plana çıkan sebeplerdi. Modernleşme öncelikle İstanbul'da başladı, ancak Cısr-i Ergene örneğinde olduğu gibi taşrada yayılması zaman aldı.

İstanbul'a yakın bir bölgede bulunmasına rağmen Cısr-i Ergene'de rüşdiye ancak 1876'da açılabilirdi. Kazanın ibtidai mekteplerine kavuşması ise daha geç oldu. Yapılan çalışmada bu gecikmenin en önemli nedeninin maddi sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Mali sorunların hem bina hem de personel temini açısından sıkıntı oluşturduğu görülmüştür. Ayrıca genel bir sorun olan nitelikli personel açığı da bulunmaktadır. Osman Efendi gibi

³⁰ BOA, *MF.MKT.*, 107/14.

öğretmenlik mesleğinin bilincine sahip olmayan öğretmenlerin eğitimi sekteye uğratmasına karşılık Mehmed Behcet Efendi ve İsmail Hakkı Efendi gibi yüksek vasıflara sahip öğretmenler eğitimin kalitesini yükseltmişlerdir. Bu noktada nitelikli öğretmenler dolaylı da olsa kazanın kültürel seviyesine de olumlu yönde katkı sağlamaktadırlar.

Cisr-i Ergene Rüşdiyesi'nde karşılaşılan ekonomik ve mekânsal sorunlarla nitelikli öğretmen yoksunluğu ibtidai mektepleri için de geçerlidir. Bu ekonomik ve mekânsal sorunlar ülke genelinde uygulanan politikaya uygun olarak halka müracaat edilmek suretiyle çözülmeye çalışılmıştır. Öğretmen açığının nasıl kapatıldığı ise kaynaklara yansımadığından tam olarak ortaya konamamıştır. İlginç bir şekilde bazı köylerdeki ibtidai mektepleri kaza merkezindeki okullarla aynı zamanda açılmıştır.

Rüşdiye öğretmenleri ile kıyaslandığında ibtidai öğretmenleri bulundukları yerde daha uzun bir süre kalabilmektedirler. Ayrıca ibtidai öğretmenleri rüşdiyede görevli muallim-i sanilerden daha yüksek maaş alabilmektedirler. Bununla birlikte ibtidai öğretmenleri arasında maaş farklılığı bulunmaktadır. Ne var ki herhangi bir eğitim kurumunda görevli öğretmenin maaşı yüksek olsa da öğretmenler diğer devlet memurları arasında en düşük ücretle çalışan kesime mensuplardır ve öğretmenlerin aldıkları ücret özellikle kalabalık aileler için yetersiz kaldığından öğretmenler bütçelerini destekleyecek yöntemler geliştirmek zorunda kalmışlardır.

İbtidai öğrencilerine ve derslerine dair belgelere yansıyan bir bilgi bulunmamaktadır. Buna karşılık bazı belgeler rüşdiyedeki öğrencilere ilişkin istatistiki verilerin ortaya konulmasına imkân vermektedir. Bu verilerden hareketle öğrencilerin 1. ve 2. sınıflarda yoğunlaştığı, 3. ve 4. sınıflarda ise yoğunluğun azaldığı görülmüştür. Rüşdiyede her yıl ortalama 60 kadar öğrenci bulunmaktadır ve yıl içinde yapılan kayıt sildirme ve yeni kayıtlar bu ortalamaı pek etkilememektedir. Sınıflarda öğrenciler arasında eğitimi olumsuz yönde etkileyebilecek 4-5 yaş, yaş farkı bulunmaktadır. Öğrenciler için en zor ilk üç ders sırasıyla Hesab (Matematik), Arapça ve Farsça'dır. Dil açısından bakıldığında öğrencilerin Fransızcada daha başarılı oldukları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin en başarılı oldukları ders ise Hüsn-i Hatt (Güzel Yazı)'dır.

KAYNAKÇA

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
Cevdet Evkaf (C.EV.): 471-23849.

Dahiliye Defterler (DH.SAİDd...): 67/35.

Dahiliye İdare (DH.İD.): 10/35.

Evkaf Defterleri (EV.d...): 23570.

Hariciye Nezareti Paris Sefareti (HR.SFR.04...): 584-50.

İrade Dahiliye (İ.DH.): 796-64607, 797-64661.

İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD.): 49/2731.

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF.MKT.): 40/10, 41/41, 41/101, 46/100, 50/71, 71/87, 75/30, 79/13, 88/80, 101/56, 102/109, 107/14, 107/53, 108/68, 108/134, 114/23, 148/80, 155/111, 186/5, 186/82, 197/76, 210/43, 229/23, 273/30, 278/51, 285/3, 293/32, 389/13, 441-6, 615/32, 742/20, 748/36, 749/25, 749/27, 753/14, 773/16, 783/38, 827/51, 871/17, 995/83, 1011-48, 1033-15.

Maarif Nezareti Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemi (MF.İBT.): 7/89, 13/56, 14/24, 14/106, 15/43, 15/48, 23/49, 24/31, 26/100, 29/100, 45/2, 46/80, 53/34, 115/84, 117/151, 147/64, 158/74, 162/72, 191/83, 196/98, 220/52, 224/19, 226/83, 233/100, 224/19, 242/77, 242/81, 245/30, 271/24, 276/61, 332/15, 419/9, 449/64, 472/82.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.): 87/52.

Şura-yı Devlet (ŞD.): 1874/13, 2153/4.

Yabancı Arşivler Makedonya Arşivi (YB.021): 122/2, 122/3.

Yıldız Hazine-i Hassa (Y..PRK.HH.): 6/12.

Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y..MTV.): 192/168.

Yıldız Esas Evrakı (Y..EE..53-91): 55/91.

Sâlnâmeler

Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyyesi (SNMU), Matbaa-i Âmire, İstanbul H. 1316/1898.

Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyyesi (SNMU), Matbaa-i Âmire, İstanbul H. 1317/1899.

Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyyesi (SNMU), Matbaa-i Âmire, İstanbul H. 1318/1900.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE), Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1301/1884.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE), Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1303/1886.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE), Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1306/1889

Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE), Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1308/1891.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE), Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1309/1892.

- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1310/1892.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1311/1895.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1312/1896.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1313/1897.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1314/1898.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1315/1899.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1316/1900.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1317/1901.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Edirne (SVE)*, Edirne Vilâyet Matbaası, Edirne H. 1319/1902.

Araştırma Eserleri

- AKYÜZ, Yahya (2007), *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Yayıncılık, Ankara.
- AKYÜZ, Yahya (1981), “Maarif Nazırı Haşim Paşa ile İlgili Orijinal Bir Belge ve Bazı Eğitimsel Görüşler, Sorunlar”, *Belleten*, XLV/2. 179, 205-214.
- ALKAN, Mehmet Ö. (2000), *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924*, Cilt 6, Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara.
- ALTINOVA, Ayşegül (2010), *Osmanlı Modernleşmesinde Rüşdiye Mektepleri*, Yayımlanmış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ANTEL, Celâl Sadrettin (1940), “Tanzimat Maarifi” *Tanzimat*, Cilt 1, Maarif Matbaası, İstanbul, 444-642.
- ARTUK, İbrahim (2007), “Nişan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 33, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 154-156.
- ATEŞ, Hacer (2023), “Rumeli’de Kurulan İlk Osmanlı Şehri: Ergene (Kuruluşundan XVI. Yüzyıl Sonlarına Kadar)”, *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 6. 12, 393-415.
- BALTACI, Cahit (2004), “Mektep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 29, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 6-7.
- ÇAĞIR, Mine ve İbrahim Caner Türk (2017), “1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi*, 4. 11, 37-50.

- ÇELEBİ, Ercan (2020), “Taşra Rüşdiye Mekteplerinde Öğrenci İşlerine Dair Bazı Muamelât”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7. 2, 976-1009.
- ERGİN, Osman Nuri (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 1-2, Eser Matbaası, İstanbul.
- ERGİN, Osman Nuri (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 3-4, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- GÜNDÜZ, Mehmet (2023), *Türkiye’de Ders Kitapları Tarihi*, Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- GÜNYOL, Vedat (1977), “Mektep”, *İslâm Ansiklopedisi*, 7, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 655-659.
- ÖZTÜRK, Cemil (2008), “Rüşdiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 300-303.
- İPŞİRLİ, Mehmed (1995), “Enderun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 11, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 185-187.
- KALLEK, Cengiz (1993), “Çeki”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 251.
- KALLEK, Cengiz (2002), “Kile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 567-570.
- KALLEK, Cengiz (2007), “Okka”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 33, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 338-339.
- KALLEK, Cengiz (2020), “Şinik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 169-170.
- KAYA DOĞANAY, Fatma (2011), *Tanzimât’tan Cumhuriyet’e Rüşdiye Mektepleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- KODAMAN, Bayram (1991), *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- MEMİOĞLU, A. Zeki (2003), “İmparatorluktan Cumhuriyete İlk Öğretimimiz”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10. 21, 241-252.
- MEMİŞOĞLU, Hüseyin (1995), “Bulgaristan’da Cemaati İslamiye ve Vakıf Kurumları”, *Vakıflar Dergisi*, 25, 297-308.
- SAKAOĞLU, Necdet (2003), *Osmanlı’dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- SOMEL, Selçuk Akşin (2015), *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, Çev. Osman Yeter, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ŞANAL, Mustafa, “Selim Sabit Efendi’nin Öğretim Yöntemleri ile Ödül ve Ceza Vermeye İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Milli*

- Eğitim Dergisi* (2024,7 Şubat), Erişim Adresi: https://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/158/sanal.htm.
- Şemseddin Sami (2014), *Kâmûs-ı Türkî*, Haz. Raşid Gündoğdu ve Niyazi Adıgüzel ve Ebul Faruk Önal, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul.
- TAŞCAN, Arzu (2021), “XIX. Yüzyıl Sonlarında Edirne Vilâyeti’nin İdari, İktisadi ve Sosyal Tarihinden Bir Kesit (826 Numaralı Ayniyat Defteri Kayıtlarına Göre)”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*,10.1, 267-306.
- TDK (2005) *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- TEKELİ, İlhan (1985), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 456-475.
- UĞUZ, Sacit (2011), *I. Meşrûtiyet’ten Cumhuriyet’in İlk Yıllarına Tarsus (1876-1926)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- UĞUZ, Sacit ve KARATAŞ, Yakup (2013), “Tarsus Rüşdiyesi’nden Misak-ı Milli İlkokulu’na Bir Okulun Gelişimi ve Dönüşümü”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,10. 22, 47-64.

ZAMANIN SİMGESEL YOLCULUĞU: TÜRKMEN KÜLTÜRÜNDE ON İKİ HAYVANLI TÜRK TAKVİMİNİN İZLERİ

*A Symbolic Journey of Time: Traces of the Twelve-Animal Turkish Calendar
in Turkmen Culture*

Oğuz KISA*

ÖZ: On İki Hayvanlı Türk Takvimi genel kaniya göre eski Türk toplulukları tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu takvim süreç içerisinde Çin başta olmak üzere çeşitli halklar tarafından da kullanılmıştır. Takvim genel olarak, insanların astroloji bilgisini, zaman ve hesaplama becerilerini yansıtmaktadır. Türkmen toplumunda da yaygın olarak kullanılan bu takvim sistemi, yalnızca zaman ölçümüyle sınırlı kalmayıp, hayvan sembolizmi aracılığıyla doğa olaylarının, toplumsal gelişmelerin ve kültürel inanışların yorumlanmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Takvimde yer alan hayvan isimleri (*syçan*, *sygyr*, *bars*, *towşan*, *luw* [balyk], *ýylan*, *ýylky*, *koý* [goýun], *maýmyn*, *takyk* [towyk], *it*, *doňuz*), Türkmen sözlü kültüründe ve halk bilgisi ürünlerinde, kendilerine atfedilen karakteristik özellikler üzerinden insan davranışlarına ve kişilik yapılarına ilişkin sembolik anlam aktarımlarına sıklıkla konu edilmektedir.

Bu çalışmanın konusal alanı Türkmen kültüründe On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin simgesel anlamları, kullanım şekilleri ve kültürel etkileridir. Çalışmanın amacı, Türkmenlerin sosyal, kültürel ve edebî yaşamında bu takvimin nasıl yer aldığını ve hangi sembolik anlamlarla yaşatıldığını ortaya koymaktır. Araştırmanın temel veri kaynakları Türkmen kültürüne ait sözlü ve yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Türkmen diline ait genel sözlükler, atasözleri, edebî eserler ve güncel Türkmen gazetelerindeki metinler bu bağlamda incelenen alanlar olmuştur. Veriler döküman analizi tekniğiyle ele alınmış, içerik çözümlemesine tabi tutulmuştur. Söz konusu metinlerdeki simgesel öğeler ve kültürel kodlar yorumlayıcı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında Türkmen atasözleri ve halk inanışlarında her yılın sembolik anlamları örneklerle ele alınmış, özellikle tarımsal faaliyetlerin, ekonomik durumun, toplumsal olayların yorumlanmasında takvimin işlevi üzerinde durulmuştur. Türkmen edebiyatının önemli eserlerinde de bu takvime dair çeşitli göndermelerin varlığı ortaya konmuştur. Sonuç olarak, Türkmen kültüründe On İki Hayvanlı

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Afyonkarahisar, kisaoguz64@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9238-0116



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Kısa

Geliş Tarihi / Received: 18.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

Türk Takvimi'nin canlılığını hâlâ koruyan bir kültürel miras olduğu, sözlü ve yazılı edebiyatla birlikte güncel kültürel pratiklerde de izler bıraktığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkmen kültürü, On İki Hayvanlı Türk Takvimi, Hayvan sembolizmi, Halk inanışları, Türkmen edebiyatı

ABSTRACT: The Twelve-Animal Turkish Calendar is generally considered to have originated among ancient Turkic communities. Over time, this calendar system has been utilized by various peoples, including the Chinese. In essence, the calendar reflects human knowledge of astrology, as well as skills in timekeeping and calculation. Widely employed in Turkmen society, this calendar is not limited solely to the measurement of time; it also plays a significant role in interpreting natural phenomena, social developments, and cultural beliefs through animal symbolism. The animal names in the calendar (*syçan, sygyr, bars, towşan, luw* [balyk], *ýylan, ýylky, koý* [goýun], *maýmyn, takyk* [towyk], *it, doňuz*) frequently appear in Turkmen oral traditions and folklore, symbolically transmitting characteristics attributed to these animals to human behaviors and personality structures.

This study specifically addresses the symbolic meanings, modes of usage, and cultural impacts of the Twelve-Animal Turkish Calendar within Turkmen culture. The main objective is to illustrate how the calendar is embedded in the social, cultural, and literary life of Turkmens and the symbolic interpretations attributed to it. The research is fundamentally based on oral and written sources from Turkmen culture. General dictionaries of the Turkmen language, proverbs, literary works, and contemporary Turkmen newspapers constitute the scope of analyzed sources. The data were analyzed using the document analysis method and subjected to content analysis. The symbolic elements and cultural codes found in the relevant texts were evaluated through an interpretive approach. Within the research, symbolic meanings assigned to each year are examined through examples drawn from Turkmen proverbs and folk beliefs, emphasizing the calendar's role in interpreting agricultural activities, economic conditions, and societal events. Additionally, various references to the calendar in significant literary works of Turkmen literature have been identified. In conclusion, it has been determined that the Twelve-Animal Turkish Calendar remains an active cultural heritage within Turkmen society, leaving discernible traces in oral and written literature, as well as contemporary cultural practices.

Keywords: Turkmen culture, Twelve-Animal Turkish Calendar, Animal symbolism, Folk beliefs, Turkmen literature

Cite as / Atf: KISA, O. (2025). Zamanın Simgesel Yolculuğu: Türkmen Kültüründe On İki Hayvanlı Türk Takviminin İzleri. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 229-249. <https://doi.org/10.33207/trkede.1660150>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı

Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

On İki Hayvanlı Türk Takvimi, Türk kültürünün derin izlerini yansıtmakla birlikte Türklerin gökbilimi ile doğa gözlemleri sonucunda ortaya çıkardığı özgün bir zaman hesaplama sistemidir. Bu takvim bilindiği üzere, güneş yılı esash olup 12 yıllık döngüye sahiptir ve her yıl bir hayvan adıyla anılır. Türkmen Türkçesinde bu hayvan adları şu şekildedir: syçan (fare, muş), sygyr (sığır/öküz), bars (kaplan), towşan (tavşan), luw (balyk), ýylan (yılan), ýylky (at), koý/goýun (koyun) maýmyn (bijn), takyk/towyk (tavuk), it (köpek), doňuz (domuz). Bu hayvanların her biri kendine özgü karakteristik özellikleri ve sembolik anlamlarıyla yıl(lar)ı şekillendirme

işlevine sahiptir. Örneğin, “pars yılı” güç ve cesaretle ilişkilendirilirken, “yılan yılı” daha sakin ve düzenli bir dönemi simgeler. Takvim, bu özelliğiyle yalnızca bir zaman ölçütü olmanın ötesinde kültürel ve mitolojik bir öge olarak günümüzde de hâlen kullanılmaktadır.¹ Bakıldığı zaman bu türden anlamlandırma biçimleri, eski Türklerde astrolojik inanışlarla da bütünleşmiş ve kişilik özelliklerinden olayların yorumlanmasına kadar geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Ayrıca yine On İki Hayvanlı Türk Takvimi üzerinden falcılık, kehanet gibi gizemli olayların açıklanması ve gelecek öngörülü değerlendirmeler yapılmıştır.²

Bu takvimin kullanım amaçları çeşitlilik göstermekle birlikte asıl gayenin, sosyal ve kültürel yaşamı düzenlemek olduğu Chavannes’in *Le Cycle Turc des Douze Animaux*³ ve Turan’ın *On İki Hayvanlı Türk Takvimi* adlı çalışmalarındaki açıklamalarından anlaşılmaktadır. Bulgular bölümü adı altında kapsamlı olarak ele alınan bu takvim, güneş yılına dayalı yapısı ile Göktürkler ve Uygurların yanı sıra Doğu Asya halkları tarafından şekillendirilmiştir. Eski Türklerin doğayla iç içe olan göçebe yaşam tarzlarının mevsimlerin döngüsüne göre şekillendiği, Göktürk Kitabeleri ve döneme ait diğer yazıtlardan anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, tarım ve hayvancılık başta olmak üzere çeşitli toplumsal faaliyetler, takvime uygun şekilde planlanmıştır.

On İki Hayvanlı Türk Takvimi’nin önemi, yalnızca zaman ölçümüyle sınırlı kalmayıp, Türk kültürü ve kimliğinin inşasında da kendini gösterir. Takvim, Türklerin astronomi bilgisini ve doğayla olan ilişkilerini yansıtırken, aynı zamanda destanlar, halk hikâyeleri ve masallarda da iz bırakmıştır. Çalışmanın ortaya çıkmasındaki merak da bu yönde şekillenmiştir. Bu bağlamda On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilgili hususlar Türkmen kültüründe ve edebiyatında ne durumdadır, nasıl ele alınmıştır? şeklinde araştırma sorularına cevap aranmıştır. Çalışma alanı genel Türkmen sözlüklerindeki konu ile ilgili söz varlıkları, atasözleri ve gazete yazıları ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışma nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüş olup, doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Veriler, Türkmen kültürüne ait sözlü ve yazılı kaynaklardan sistematik biçimde toplanarak içerik çözümlemesine

¹ Osman Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi* adlı çalışmasında zaman ölçütünü ifade eden “çağbilim (kronoloji) sistemi” terimini kullanmıştır.

² Konu ile ilgili olarak bk. Boyraz, Şeref (2010) “12 Hayvanlı Türk Takvimi ve Kehanet”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 3, Ankara.

³ Bu çalışma, 2010 yılında Mustafa Daş tarafından “*On İki Hayvanlı Türk Takvimi*” adıyla Türkiye Türkçesine çevrilmiştir.

tabi tutulmuştur. Söz konusu metinlerdeki simgesel öğeler ve kültürel kodlar yorumlayıcı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

1. On İki Hayvanlı Türk Takvimi Hakkında

On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin kökeni hakkında kesin bilgiler olmamakla birlikte, bu takvimin Türkler tarafından Çin'den alınıp geliştirildiği ya da Türklerin bağımsız olarak benzer bir sistemi ortaya çıkardığı düşünülmektedir. Çin kaynaklarında, bu takvimin Göktürkler ve Uygurlar gibi eski Orta Asya Türk topluluklarınca yaygın olarak kullanıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Takvimi kullanan halklarla ilgili olarak çeşitli kaynaklarda bu takvimin Çin kökenli olduğu belirtilmiştir. Araştırmacıları bu düşünceye iten sebep, takvimin Çinliler tarafından yoğun olarak kullanılmasıdır. Bu düşünce, Edouard Chavannes'in 1906 yılında yapmış olduğu *Le Cycle Turc des Douze Animaux* adlı çalışmasıyla önemini yitirmiştir.⁴ Chavannes, çalışmasında Çince yazılı kaynakları, Budist metinleri, maddî değeri olan kalıntıları ve hagiografik eserleri konuyla ilişkili olarak ele almıştır. Takvimin Çince yazılmış tek tarih örneğine T'ang hanedanı döneminde yontulmuş bir sütunda rastlanmıştır. Türkçe çevirisi: "K'ien-yuan ikinci yılında (MS 759), yıl mertebesi domuz olan ve (döngüsel burcu) hai, ayı tavşan üzerine tertip edilen ve (döngüsel burcu) mao, kouei-hai günü olan yirmi altıncı günde dikildi." şeklindedir (Chavannes'ten çev. Daş, 2020: 24).

Takvimin Türkler tarafından üretildiğini ve Türklerden yayıldığını iddia eden Chavannes (1906), bu düşüncesini çeşitli açılardan gerekçelendirmiş ve bir çıkarımda bulunmuştur. Ona göre, takvimin 8 - 13. yüzyıllarda yaygınlık kazanması ve bu dönemdeki Türk varlığı dikkat çekici bulunmuştur (Chavannes'ten çev. Daş, 2020: 42).

Chavannes dışında konuyu eser tetkikleri üzerinden ele alan diğer Batılı araştırmacılar; İdelcr (1835), Klaproth (1828), Laufer (1907), Mikkola (1930), Kotwicz (1925), Thomson (1935), Bazin (2011) gibi bilginlerdir. Türkiye'de de bu konuda yapılan çalışmaların tarihi çok eskilere dayanmaktadır.⁵ Konunun diğer Türk boylarındaki durumu ile ilgili çalışmalardan da bahsedilebilir. Bunlar arasında Salihov'un (2019) Başkurtlar, Karimova ve Türkmen (2022); Zeyneş (2003) ve Kök'ün (2008)

⁴ Chavannes'in bu çalışması ilk olarak Sinoloji (Çin araştırmaları) dergisi olan *T'oung Pao* 'da makale olarak yayımlanmıştır (Daş, 2020: 9).

⁵ İlgili bölümde adı geçen araştırmacıların çalışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Turan (2023).

Kazaklar, Arık'ın (2024) Çuvaşlar ve İsakov'un (2013) Kırgızlar ve Moğollar ile ilgili yapmış olduğu çalışmalar vardır.

Takvimin kökeni ile ilgili tartışmalar devam etse de Türklerin astronomi ve doğa gözlemlerine dayanan birikimleriyle bu sistemi şekillendirdiği ve kendi kültürel kodlarına uyarladığı açıktır. Türk tarihi açısından bakıldığında özellikle Göktürk Kitabeleri'nde bu takvim sistemine dair işaretler bunun örneği olarak gösterilebilir.

“kül tig(i)n **kooñ yıl**ka yiti y(e)g(i)rm(i)ke uçdı tok(u)z(u)nç (a)y y(e)ti ot(u)zka yog (e)rtürt(ü)m(i)z b(a)rkin b(e)d(i)zin bit(i)g t(a)ş[in] **biçin yıl**ka yit(i)nç (a)y yiti ot(u)zka koop (a)lkd[(i)m](i)z kül tig(i)n ö[zi] kırk (a)rtuk[ı y]iti y(a)şı[ña] boltı.” (Kül Tigin, Kuzey-Doğu) (Tekin, 2010: 40).

“Kül Tigin Koyun yılında, on yedi(nci gün)de vefat etti. Dokuzuncu ay(ın) yirmi yedi(sin)de yas töreni(ni) tamamladık. Türbesini, resimlerini-heykellerini (ve) kitabe taşıını Maymun yılında, yedinci ay(ın yermi yedi(sin)de hep bitirdik.”

“bunça k(a)zg(a)n(i)p k(a)ñ[(i)m k](a)g(a)n **ılt yıl** on(u)nç (a)y (a)ltı ot(u)zka uça b(a)rdı **(a)gzin yıl** biş(i)nç (a)y yiti ot(u)zka yog (e)rtürt(ü)m.” (Bilge Kağan, Güney-Doğu, G10) (Tekin, 2010: 68).

“Bu kadar (çok) kazanıp babam Hakan köpek yılının onuncu ayının yirmi altısında vefat etti. Domuz yılının beşinci ayının yirmi yedisinde cenaze (törenini) tamamladım.”

Türk tarihi açısından diğer önemli bir kaynak olan Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvân-ü Lûgat-it Türk* adlı eseri de takvimin içeriği bakımından dikkat çekicidir. Bu eserde takvimde adı geçen hayvanlar ud (öküz) yılı, pars yılı, tawışgan yılı, nek (timsah) yılı, yılan yılı, yund (at) yılı, koy (koyun) yılı, biçin (maymun) yılı, takagu (tavuk) yılı, ıt (köpek) yılı, tonguz yılı şeklinde geçmektedir (Atalay, 1985: 346). On iki yıllık döngü “tonguz yılı”nda tamamlanarak tekrar başa dönlür ve yeni yıl “sıçgan yılı”ndan başlar. Kaşgarlı, hayvan isimlerini verdiği bu bölümün devamında şu ifadeleri kullanmıştır: “*Kaşgarlı Mahmud der ki: Biz şu kitabı yazdığımızda dört yüz altmış altı (466) senesinin Muharrem ayı idi, “**yılan yılı**” girmişti. Bu yıl geçipte 467 yılı olunca “**yund yılı**” girecekti. Hesap sana gösterdiğim üzere olacaktır.*” (Atalay, 1985: 346).

Konu ile ilgili araştırmacıların kullandıkları diğer önemli kaynak Uluğ Bey'in *Ziyc-i Gürgâni* 'si olmuştur. Onun takvim ile ilgili bölümü L. İdeler tarafından izah edilmiş, Klaproth tarafından da dipnotları tercüme edilerek 1835 yılında *J. Asiaticque*'de neşredilmiştir (Turan, 2023: 27).⁶

⁶ On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilgili mevcut kaynakları Turan (2023), detaylı olarak ele almıştır.

Bu takvimde yer alan hayvan isimlerinin, Türkçeyle aynı dil ailesinde bulunan bazı Altay dillerindeki karşılıkları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:⁷

On İki Hayvan	Japonca	Moğolca ⁸	Mançu
sıçan	ne	khuluguna	singgeri
öküz	ushi	uker	ikhan
kaplan	tora	bars	tashka
tavşan	u	toolai	gûlmakhûn
ejderha	tatsu	loo	muduri
yılan	mi	Mokhoï	meikhé
at	uma	Morin	morin
keçi	hitsuji	Khoïn	khonin
maymun	saru	metchin	boniu
horoz	tori	Takiya	tchoko
köpek	inu	nokhaï	indakhûn
domuz	i	khakai	ulghiyen

Tablo 1: On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin Altay Dillerindeki Durumu

Takvimdeki hayvan isimlerinin bazı Türk boylarındaki kullanılışı ise şu şekildedir (Biray, 2009: 673-674):

Türkmenlerde	Kazaklarda	Kırgızlarda	Moğol-Tatarlarda
sıçan	tışqan	çıçkan	sıçkan-il
sığır	sıyır	uy	ud-il
bars	barıs	bars	bars-il
tovşan	qoyan	koyon	tışkan-il
luv	uluw	uluu	luy-il
yılan	jılan	cılan	ilan-il
yılkı	jılkı	cılkı	yunt-il
goyun	qoy	koy	quy-il
bicin	māşin	meçin/maymıl	piçin-il
takık	tawıq	took	tahagu-il
it	iyt	it	it-il
doñuz	doñız	Doñuz	tunguz-il

Tablo 2: On İki Hayvanlı Türk Takvimi'ndeki Hayvan İsimlerinin Bazı Türk Boylarındaki Kullanımı

⁷ Tabloda geçen hayvan adları Edourd Chavannes'in tasnifine bağlı kalınarak verilmiştir (Chavannes, 1906: 52) çev. Daş, 2020: 12).

⁸ Turan (2023), takvimdeki hayvan adlarının Moğolca karşılıklarını şu şekilde vermiştir: “*Khuluguna, Uker, Bars, Toolai, Loo, Makkoï, Morin, Khoïn, Meçin, Takiya, Mokkai, Khokai*”. Buradaki hayvan isimleri Chavannes'ten farklıdır. Ayrıca Chavannes'in orijinal eserinde vermiş olduğu sözcük tablosu eserin Türkiye Türkçesine çevirisini yapan Daş (2020) tarafından hatalı verilmiştir. Bu hatalar transkripsiyon işaretlerinin doğru kullanılmaması kaynaklıdır.

On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin hesaplama amacıyla kullanıldığı daha önce de belirtilmişti. Bu hesaplama sisteminin adı eldeki kaynakların genelinde ve Türk boylarında “müçe, müçel, müçöl, müşel” gibi sözcüklerle karşılanmaktadır. *Türkmen Dilinin Düşündürüşlü Sözlüğü*’nda “Müçe” sözcüğü, “*gadymy ýyl hasaby boýunça dürli haywanlaryň ady bilen bellenýän on iki ýyllyk toplum.*” şeklinde ifade edilmiştir (2015: 106). Bu hesaplama sisteminin bir diğer adı aynı sözlükte “*Çarwa hasaby, Müçename*” olarak geçmektedir.

İnsan yaratılışı gereği bilme arayışında olan ve bunu sürekli olarak devam ettiren bir canlıdır. Bu hesaplama sisteminin temelinde de bu bilme arayışı ve merak duygusu yatmaktadır. Özellikle yaş belirleme, avcılık ve toplayıcılık faaliyetlerine yön verme, tarımsal faaliyetleri şekillendirme; totemizm, Şamanizm ve Budizm gibi inançlara göre dinsel ihtiyaçları karşılama; tarihî olayların kronolojisini saptama, yakın ve uzak gelecekteki hava olaylarını tahmin etme noktasında bu hesaplama sistemine başvurulduğu söylenebilir. Bu hesaplama sisteminin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı ile ilgili tartışmalar güncelliğini korumakla birlikte konu ile ilgili Turan (2023), Chavannes (1906) gibi araştırmacılar müçe hesabı ile ilgili detaylı açıklamalara yer vermiştir. Aynı şekilde Biray (2009), müçe hesabına göre yılları detaylı olarak ifade etmiş ve konu ile ilgili kullanılan söz varlığına ilişkin bilgiler vermiştir. Doğu Asya âlimleri, Jüpiter’in Güneş etrafındaki döngüsünü her biri 30 dereceye eşit olan 12 parçaya bölmüşler ve bu parçaları hayvan isimleriyle adlandırmışlardır. Gurbandurdyýew ve Gurbandurdyýewa da konunun bu bölümü ile ilgilenmişler; müçe hesabı sisteminin temelinde Jüpiter gezegeninin 12 yıllık döngüsü yattığını ifade etmişler, müçe hesabı üzerinden yapılan bir yaş hesaplamasında bulunmuşlardır. Bu takvimde müçel sayımı 13 yaştan başlatılmaktadır. Türkmenlerde müçel devirlerini ifade eden yaş aralıkları sırasıyla şu şekildedir:

çagalyk müçesi	bebeklik	0-13 yaş
ýetginjeklik müçesi	yetişkinlik	13-25 yaş aralığı
ýigitlik müçesi	gençlik	25-37 yaş aralığı
kmillik müçesi	olgunluk	37-49 yaş aralığı
pygamber müçesi	manevi olgunluk	49-61 yaş aralığı
ruhbelentlik müçesi	yaşlılığın ilk evresi	61-73 yaş aralığı
aksakgallyk müçesi	yaşlılığın ikinci evresi	73-85 yaş aralığı
gartaňlyk müçesi	bilgelik	85-97 yaş aralığı

Oguzhan müçesi	yüce olgunluk/toplumsal bilgelik	97-109 yaş aralığı

Tablo 3: Türkmenlerde Müçe Dönemleri

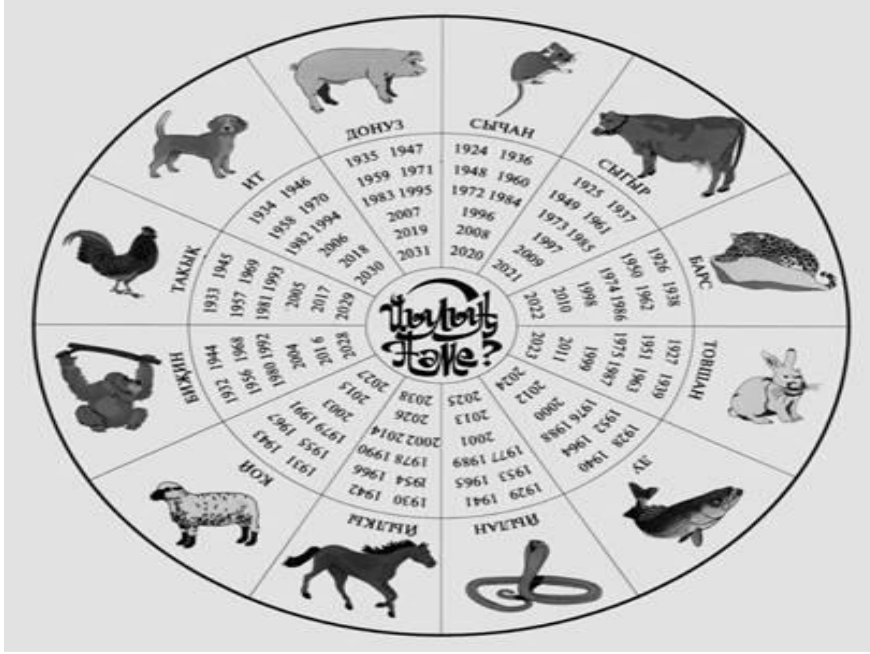
Buna göre takvimin kullanıldığı toplumlarda bir kişi kendi yaşından ziyade içinde bulunduğu müçeli belirtir. Örneğin; 49 yaşındaki biri dördüncü müçel (kmillik müçesi) diyerek yaşını ifade eder (2010: 66).

Müçe hesabı ile ilişkili olduğu düşünülen ve altılı sisteme dayandığı öne sürülen “sayı sistemi” (sexagesimal sistem), bazı araştırmacılar tarafından On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilişkilendirilmektedir. Bazı kaynaklarda, bu sayı sisteminin Sümerler tarafından kullanıldığına dair görüşler bulunmaktadır. Ayrıca, yılın dönemsel ayrımları olarak kabul edilen 360 gün, 12 ay, 30 günlük periyotlar, 24 saatlik zaman dilimi ve saatin 60 dakikaya bölünmesi gibi uygulamaların da Sümerler tarafından benimsendiği ileri sürülmektedir (Gerey, 1987: 50).⁹ Bu bilginin dikkat çeken tarafı ise müçe hesabının Türkmenlerde de benzer şekilde altı esasına dayanmasıdır.

Müçe hesabına göre yıl değişimi 21 Mart’ta yani Nevruz’da gerçekleşir. Bu durum, miladi takvime göre o yılın döngüsünün tamamlandığını ve yeni yılın başladığı anlamına gelir. Türkmenler bu yıllık döngüye “yıl övürmek” (yıl çevirmek) adını vermişlerdir. Bu tarihle birlikte başlayan ve baharın gelişini ifade eden Nevruz, özellikle göçebe yaşama dayalı hayat süren topluluklar için önemlidir. Bu mevsimsel tecrübeyi Türkmenlerin de hayatlarına aktardığı görülmektedir. 1945, 1957 ve 1969 yılları takvimde “maymun yılı”na denk gelmektedir. Bu yıllarda Türkmenistan’da ağır kış şartlarının etkili olduğu ve özellikle karın uzun süreler ortadan kalkmadığı bilinmektedir. Benzer şekilde, “yılan yılı”na denk gelen 1941-1942 ve 1953-1954 yıllarındaki yaz mevsiminde sıcaklıkların oldukça yüksek seyrettiği ve bu sıcaklıkların kış mevsimine de yansıdığına dair kayıtlar, Türkmen hava olayları tarihinde yer almaktadır (Gurbandurdyýew ve Gurbandurdyýewa, 2010: 68).

Anlaşılabacağı üzere bu takvim eski Türk toplulukları başta olmak üzere çeşitli halklar tarafından tarih boyunca yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Türkmen toplumunda da kültürel bir miras olarak varlığını sürdürmekte olan On İki Hayvanlı Türk Takvimi, toplumsal yaşamın planlanması noktasında önemli bir referans olarak işlevini devam ettirmektedir.

⁹ G. İfrah, (2016). *Universalgeschichte der Zahlen* (Rakamların Evrensel Tarihi) adlı eserinde benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bu eserin Türkiye Türkçesine çevirisi Kurtuluş Dinçer tarafından yapılmıştır.



Resim 1: 12 Hayvanlı Eski Türkmen Takvimi
(Türkmen Medeniyeti Jurnalı 1994-1 Aşkabat)

2. Bulgular

2.1. Türkmen Edebiyatında On İki Hayvanlı Türk Takvimi

On İki Hayvanlı Türk Takvimi, Türk kültür tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. Hem Türkler hem de Orta Asya'daki Türk toplulukları, bu takvimi folklor, mitoloji ve tarih ile ilişkili önemli bir kültürel öge olarak yaşatmaktadır. Türkmenler bu kültürel mirasa sahip çıkan Türk toplulukları arasında belki de başı çekmektedir. Özellikle Nevruz kutlamaları gibi geleneksel etkinliklerde bu takvimin etkileri hâlâ hissedilmekte, toplumsal hafızada canlılığını korumaktadır.

On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nde her yıl belirli bir hayvanla sembolize edilmiş ve bu hayvanların karakteristik özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Adı geçen hayvanlara bakıldığında, altısının evcil, diğerlerinin ise yabani özellikte olduğu söylenebilir. Takvimdeki hayvanlarla ilgili ilk aşamada yapılabilecek en genel çıkarım, çoğu kişi tarafından bu şekilde olacaktır. Ancak, takvimin kullanıldığı ilk dönemlerden günümüze kadar insanlar bu takvime özel anlamlar yüklemiştir. Yıllara atfedilen özellikler, doğa olayları, toplumsal huzur, tarımsal verimlilik ve hastalıklar gibi çeşitli olguların

yorumlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Takvim, bu özelliğiyle yalnızca bir zaman hesaplama aracı olmanın ötesine geçmiş; toplumun kolektif hafızasında önemli bir yer edinerek kültürel ve sembolik anlamlarla zenginleşmiştir. Bu bağlamda, Kaşgarlı Mahmud'un tespitleri önemlidir.¹⁰

Kaşgarlı, eski Türkler ve Doğu Asya toplumlarının yalnızca tarım, hayvancılık ve doğa olaylarını yorumlama biçimlerinin değil, aynı zamanda din anlayışlarının da takvimle şekillendiği sonucuna varmıştır. Bu bağlamda, yıllar üzerinden fal tutma ve uğurlu sayılarla ilgili batıl inanışlar da zamanla gelişmiştir. Örneğin, “ud yılı” başladığında savaşların artacağına dair bir inanış oluşmuştur. Bu düşünce, öküzlerin birbirleriyle sıkça vuruşması gözlemlerine dayandırılmıştır. “takagu yılı”nda yiyecek bolluğu olsa da, insanlar arasında karışıklıkların baş göstereceği düşünülmüştür. Bu anlayış, tavukların yem ararken çöpleri ve kırıntıları karıştırmalarına benzetilmiştir. “timsah yılı” geldiğinde ise, yağmurun bol yağacağı ve bereketin artacağına inanılmıştır; bu durum, timsahın suda yaşamı ile ilişkilendirilmiştir. Son olarak, “domuz yılı” geldiğinde kar ve soğukun etkili olacağına, dolayısıyla o yılın kargaşa içinde geçeceğine dair bir inanış ortaya çıkmıştır (Atalay, 1985: 347).

On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin izleri Türkmen edebiyatında çeşitli dilsel argümanlarda yaşamaktadır. Türkmenler, takvimde geçen hayvan isimlerini daha kolay akılda tutmak için tekerleme şeklinde söylemler geliştirmişlerdir (Gurbandurdyýew ve Gurbandurdyýewa, 2010: 67):

*“Ýyl baýy syçan, sygyr, bars, towşan, luw, ýylan.
Ýylky, koy, bijin, takyk, it, doňuz – boldy tamam.”*

Aşağıda, bu takvimin Türkmen edebiyatındaki yansımaları ele alınmıştır.

2.2. Türkmen Sözlü Kültürü ve Yazınında On İki Hayvanlı Türk Takvimi

İncelenen sözlükler arasında dikkat edilen husus, takvimde geçen on iki hayvanla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili olacak metin bağlamı temelli ifadelerdir. Bu noktada sözcük için verilen açıklamalar toplanarak Türkmen Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Aşağıda, ilgili sözlüklerde

¹⁰ On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nde geçen her bir hayvan ismi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Biray, 2009: 678-681. Bu hayvan isimlerinin kökeni, etimolojik açıklamaları, toplum ve kişi analizlerindeki yorumlamalar için bk. Kabadayı, 2007: 198. Konu ile ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri de Turan, tarafından yapılmıştır. Turan, çalışmasında konu edindiği takvimdeki on iki hayvanın analizlerini *Dîvân-ü Lûgat it Türk, Tuhfet ül Müneccimîn, Ma'rifetnâme* ve çeşitli dönemlere ait vesikalar ve risalelere dayandırmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Turan, 2023: 101-106.

geçen on iki hayvanla ilişkili söz varlığı unsurları ve bu sözcüklerin metin bağlamındaki kullanımları paylaşılmıştır.

Editörlüğünü Hamzaýew’in yapmış olduğu *Türkmen Diliniň Sözlügi* adlı eserde ele alınan konu ile ilgili olarak “müçe” sözcüğüne dair sözcük açıklamasına yer verilmiş ve metin bağlamındaki durumu açıklanmıştır. Diğer hayvan adlarında yalnızca takvim ile ilişkili açıklamalara yer verildiği görülmüştür.

• “*Bular garrylar ýaly ýaş hasaplaşyp, müçe sanaşyp oturmadylar*” (A. Gowşudow) (Hamzaýew, 1962: 871). (Onlar, yaşlılar gibi yaşlarını On İki Hayvanlı Takvim’e göre hesaplayıp saymadılar.)

Bir diğer genel Türkmen sözlüklerinden olan *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi I-II* adlı eserde On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilgili elde edilen veriler şu şekildedir:

• “*Guwanmagyn baýlygyňa, bijin bardyr önünde*” (Atalar sözi). (TDDS I, 2015: 150). (Zenginliğine güvenme, önünde maymun yılı var.)

• “*Altmys ýaşda nowruz günü luw ýyly, Turdy ajal, ýolun tutdy atamyň.*” (Magtymguly). (TDDS II, 2015: 74). (Altmış yaşında, nevrüz günü, luw yılında, ecel geldi babamın yolunu kesti.)

• “*Ol öz gürrüňinde hem özüni ýaş görkezjek bolup dyrjaşýardy we ýyl hasaplaşardy, müçe sanaşardy*” (A. Gowşudow). (TDDS, 2015: 106). (O, kendi konuşmasında hem kendini genç göstermek için çırpınıyor, hem de yaşını On İki Hayvanlı Takvim’e göre hesaplıyordu.”

Son olarak *Gadymy Turkmen Sözlügi* adlı eserden elde edilen tek veri ise şu şekildedir:¹¹

• Bars yılı: “*Ançyp bars ýylka çik tapa ýorydym. — Ondan soň bars ýylynda çikler tarapa goşun çekdim (ýöriş etdim).*” (GTS: 70). (Düşünerek kaplan yılında çıkış yolu arıyordum. Ondan sonra kaplan yılında çıkış yönüne doğru ordu sevk ettim.)

İncelenen sözlüklerden *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi*’nde hayvan isimlerinden (takvimdeki sıraya göre) sygyr (2), ýylan (6), ýylky (7) ve doňuz (12) ile ilgili açıklamalarda On İki Hayvanlı Takvim veya müçe

¹¹ *Gadymy Turkmen Sözlügi* adlı eserin yayın bilgisine ulaşamamıştır. Ayrıca bu sözlükte geçen ejderha ya da timsah yılının eski adı olarak “näk” sözcüğünün geçmesi dikkat çekicidir (GTS: 525). Diğer kaynaklarda bu sözcükle ilgili bir ifadeye rastlanmamıştır.

hesabı ile ilgili veri tespit edilememiştir. Diğer sözlüklerde hayvan isimleri takvim ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

On İki Hayvanlı Takvim, Türkmen yazınında da çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Bunlardan ilki Türkmenistan Devlet Beden Eğitimi ve Spor Enstitüsü tarafından 2023 yılında aylık olarak çıkarılmaya başlanılan *Talyp Sporty* (Öğrenci Sporu) adlı gazetede karşımıza çıkmaktadır. 2023 yılının Aralık ayında yayımlanan gazetede On İki Hayvanlı Takvim konusu Selbi Babanazarowa tarafından ele alınmıştır.¹² “*Gündogar ýazgularynda luw ýyly*” başlıklı gazete yazısında takvimin ortaya çıkışına ilişkin bir rivâyete yer verilmiş ve balık (luw) yılının özellikleri ifade edilmiştir.¹³

Bir başka Türkmen yazını *Turkmenportal* adlı gazetede de On İki Hayvanlı Takvim “2023-nji ýylyň täleýnamasy: Gündogar senenamasy we ýyldyzlar boýunça” (2023 Yılıının Falı: Doğu Takvimi ve Yıldızlara Göre) adlı başlık altında kaleme alınmıştır.¹⁴ 30 Aralık 2022 yılında yayımlanan bu gazete yazısında 2023 yılının tavşan yılı olacağı belirtilmiş ve bu yılın, 22 Ocak 2023’te başlayıp 9 Şubat 2024’te sona ereceği belirtilmiştir. Ayrıca yeni yılın önceki senelerde olduğu gibi 31 Aralık gecesi kutlanacağı hatırlatılmıştır. Yeni yıl kutlamalarında kıyafet seçerken, rahat ve sade giysiler tercih edilmesi gerektiği, özellikle mor veya leylak tonlarına yönelmenin uygun olacağı anlatılmıştır. Yazının devamında takvimdeki diğer hayvanların özellikleri ve o yılda doğanların kişilik analizleri üzerine yorumlar yapılmıştır.

Türkmenistan’ın önemli yayın organlarından olan *Biznes reklama* adlı gazetenin 31 Temmuz 2023 tarihli sayısında takvim Mahtumkulu ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır.¹⁵ Juma Ataýew tarafından kaleme alınan

¹² Türkmenistan Devlet Beden Eğitimi ve Spor Enstitüsü tarafından çıkarılan gazetelere buradan ulaşabilirsiniz. Bk. <https://tdbsi.edu.tm/?/Gazet/&page=11&in=39>

¹³ Bu yazıda balık yılı ile ilgili söylenenler kabaca şu şekildedir: Luw yılında doğan insanlar oldukça sağlıklı olur. Enerjik, temiz kalpli, iki yüzlülük yapmayan ve bağışlayıcı kişilerdir. Güvenilir ve dürüst insanlardır. Küçük şeylerden bile endişelenip kaygılanabilirler. Sürekli mükemmeliyete ulaşmaya çalışırlar. Bu yüzden kendilerine ve çevrelerindekiilere karşı talepkâr bir yaklaşım sergilerler. Luw yılında doğanlar, açık yürekli, cesur ve duyarlı insanlardır. Onlara güvenip bir işe başlatırsanız asla pişman olmazsınız. Genellikle söyledikleri sözler sağlam temellere dayanır. Herkes onlara saygı duyar ve çevresindekiler üzerinde güçlü bir etkileri vardır. Ayrıca, bu yıl doğan kişiler yetenekli, nazik, açık sözlü ve kendini kontrol edebilen bireylerdir. Hayatları boyunca zorluk yüzü görmeden yaşarlar. Birçok işi başarmaya muktedirlerdir. Hangi mesleği seçerlerse seçsinler, başarısız olmaları neredeyse imkânsızdır. Eğer büyük işlere adanırlarsa, mutlaka büyük başarıları ulaşırlar.

¹⁴ Gazetenin adresi için bk. <https://95.85.126.182/tm/compositions/1484>

¹⁵ Gazetenin yayınları için bk. <https://metbugat.gov.tm/ru/newspaper/19?page=1>

“*Şahyryň sözi gysga şerhi köp*” başlıklı bu yazıda Mahtumkulu’nun şiirlerinin yer aldığı Divandaki “*Göze myhmandyr*” şiirinin son bölümündeki “*Adam ogly bäs gün duza myhmandyr*” sözlerine atıfta bulunulmuş zaman ve takvim özelinde konu ele alınmıştır. Zamanın kıymetinin ortaya konulduğu bu dizede geçen beş gün Türkmenlerin müçe takvimindeki beş müçe döneminin simgesi olarak düşünülebilir. Türkmen takvimine göre, bir çocuğun doğumundan 13 yaşına kadar geçen dönem “oglanlyk/ çagalyk müçesi” olarak kabul edilir. Sonraki her bir müçe ise 12 yıldan oluşur. Dolayısıyla 5 müçenin toplamı 61 yıl eder (13+12+12+12+12=61). Mahtumkulu bu dizede, hayatın ne kadar kısa ve geçici olduğunu anlatırken, aynı zamanda bir insanın ömrünün sınırlı olduğunu, zamanın hızla geçtiğini vurgular. Bu dize, her anı değerlendirmenin önemini anlatan bir öğüt niteliğindedir.

Son olarak 31 Aralık 2021 tarihli *Turkmenbugat* gazetesinde de “*Müçe ýyl hesaby*” başlığı altında konunun ele alındığı görülmektedir.

On İki Hayvanlı Takvimin izlerini Mahtumkulu’nun şiirlerinde de bulmak mümkündür. Onun “*Atamyň*” şiirinin şu dördlüğü örnek gösterilebilir (Aşyrow, 2012: 39);

“ <i>Altmyş başde, nowruz günü, luw ýyly,</i>	Altmış beşte, Nevruz günü, Luv yılı,
<i>Turdy ajal, ýolun tusdy atamyň.</i>	Kalktı ecel, yolun bastı atamın.
<i>Bu dünýäniň işi beýlemiş, beli,</i>	Bu dünyanın işi böyleymiş, belli,
<i>Ömrüniň tanapyn kesdi atamyň.”</i>	Ömrünün ipini kesti atamın.

2.3. Sözlü Türkmen Edebiyatında On İki Hayvanlı Türk Takvimi

2.3.1. Atasözlerinde On İki Hayvanlı Türk Takvimi

Türkmenler her zaman astroloji bilimine büyük ilgi duymuşlardır. Bu ilgi, yılın dönemleri ve yıldız adlarının halk dilindeki kullanımlarını da şekillendirmiştir. Astroloji ile ilişkilendirilen bu kategorideki sözcük dizileri bazen de toplumsal hayatın yansıması şeklinde kullanılmıştır. Sözlü kültürün önemli parçalarından olan Nakyllar’da (atasözü) bu durumları ifade etmede kullanılan örneklere rastlamak mümkündür.

• “*Ýaldyrakda tün sowar, Sünbülede gün sowar.*”¹⁶ (Çaryýew, 2005: 567) (Yaldırakta (Temmuz-Ağustos) gece soğur, Sünbülede (Eylül) gündüz soğur.)

¹⁶ Ýaldyrak: Türkmen takviminde 2002 yılından Temmuz 2008’e kadar Ağustos ayı Alp Arslan olarak adlandırılmıştır.

Bu atasözünün analizi yaz sonuna doğru önce gecelerin serinlemeye başladığı, sonrasında ise gündüzlerin de soğumaya başladığı şeklinde yapılabilir. Bu atasözü, mevsim geçişlerine ve havaların soğuma sürecine atıfta bulunur.

• “*Akrap geler gygyryp, ýel-ýagmyryn çagyryp.*” (Çaryýew, 2005: 130) (Akrep bağıarak gelir, rüzgârı ve yağmuru çağırarak.)

Bu atasözünde doğadaki bazı işaretlerin, hava değişimlerinin habercisi olduğu anlatılır. Burada “akrep” muhtemelen burç anlamında kullanılmış ve belirli bir dönemin (muhtemelen sonbaharın) gelişyle birlikte rüzgâr ve yağmurun da geleceği anlatılmak istenmiştir. Kısacası bu atasözü mevsimsel değişikliklere işaret eden bir gözlem içermektedir.

• “*Ülker ýaşdy – gyş, dogdy – tomus.*” (Çaryýew, 2005: 535) (Ülker battı – kış, doğdu – yaz.)

Burada ise, Ülker yıldız kümesi gökyüzündeki hareketlerin mevsimlerin değişimini çağrıştırmaktadır. Ülker battığında kış mevsimi gelir, doğduğunda ise yaz başlar. Bu atasözü, doğa olaylarının zamanın akışı ve mevsim değişimleriyle ilişkisini vurgulayan bir halk bilgeliği örneğidir.

• “*Kiçi çillede balam bolsaň damma, Uly çillede ganam bolsaň diňme.*” (Çaryýew, 2005: 407) (Küçük Çille’de (küçük soğukta) çocuğun olsa bile dama çıkma, Büyük Çille’de (büyük soğukta) kanın aksa bile durma.)

Bu atasözünde kışın farklı dönemlerinde hava koşullarına karşı nasıl davranılması gerektiği anlatılmaktadır. Özellikle ani hava değişimlerine karşı dikkatli olunması gerekmektedir.

• “*Guzy mälär ýyl geçer, oylan aylan – gün.*” (Çaryýew, 2005: 329) (Kuzu meler – yıl geçer, çocuk ağlar – gün geçer.)

Atasözünde, zamanın akışı ve hayatın döngüsü anlatılır. “Kuzu melemesi” baharın ve yeni bir yılın habercisi olarak yansıtılmış ve zamanın uzun vadeli akışına işaret edilmiştir.

• “*Ýylyň gelşi nowruzyndan belli, ýaryň gelşi – sowgadyndan.*” (Çaryýew, 2005: 611) (Yılın nasıl geçeceği Nevruz’dan belli olur, yârin (sevdiğinin) nasıl olduğu hediyesinden.)

Bu atasözüne göre, baharın başlangıcı olan Nevruz’daki hava ve doğa koşulları, o yılın nasıl geçeceğine dair ipuçları verir. Eğer Nevruz güzel ve bereketli geçerse, yılın da bereketli olacağına inanılır.

• “*Üç ýyldyzdan bolmaz mizan terezi,*

Her molladan bolmaz adalat kazy.” (Çaryýew, 2005: 534) (Üç yıldızdan olmaz mizan terazisi, her molladan olmaz adalet kazısı.)

Yıldız ve yıllara verilen önemi ifade eden bu son atasözünde doğa olaylarının öneminden ziyade toplumsal hayattaki adalet vurgusu dikkat çekmektedir. Burada bahsi geçen üç yıldızın bir araya geldiğinde doğru dengeyi sağlayacak bir terazi oluşturamayacağı anlatılır. Bu durum, küçük ya da birbirine benzer öğelerin bir araya gelse de büyük bir denge ve adalet sağlamaya yetmeyeceği şeklinde ifade edilebilir.

Türkmen sözlü kültüründe yıl içinde yaşanan mevsimsel döngüler ve özel günlerin ayırımında kullanılan önemli tarihler de sözlükselleşerek anlamlı hâle getirilmiş ve Türkmen kültürünün sözvarlığında yerini almıştır. Yıldız takvimine göre bu devirler şu şekilde sözcükleşmiş ve tasnif edilmiştir:

Devirler	Miladi senesi
Nowruz	21 Mart 11 Nisan
Ülker	12 Nisan 21 Haziran
Aralyk	22 Haziran 21 Temmuz
Üçýyldyz	22 Temmuz 11 Ağustos
Yaldyrak	12 Ağustos 22 Eylül
Mizan	23 Eylül 22 Ekim
Akrap	23 Ekim 21 Kasım
Garagş	22 Kasım 7 Aralık
Uly çille	8 Aralık 17 Ocak
Kiçi çille	18 Ocak 7 Şubat
Ahyrky garagş	8 Şubat 22 Şubat
Çarwa nowruzy	23 Şubat 20 Mart

Tablo 4: Türkmen Yıldız Takvimine Göre Yılın Devirleri

Türkmenlerin astroloji bilgisine ve bu konuda kazanmış olduğu tecrübelerle halk edebiyatı ürünleri üzerinden kısaca değinilmeye çalışılan bu bölüm, konunun Türkmen atasözlerindeki durumu ile devam ettirilecektir. Aşağıda On İki Hayvanlı Takvim ile ilişkili Türkmen atasözleri paylaşılmış ve bu atasözlerinin taşıdıkları anlamlar analiz edilmiştir.

• *“It ýyly ek, doňuz ýyly or.”* (Çaryýew, 2005: 397) (İt yılında ek, domuz yılında biç.)

Bu atasözünde, zamanlamanın ve sabrın önemi vurgulanmaktadır. Özellikle tarım ve üretim süreçlerinde doğru zamanda ekim yapmak ve uygun dönemde hasat etmek gerektiği anlatılır. On İki Hayvanlı Türk

Takvimi ile ilgili doğrudan ilgili olan bu atasözü, Türkmen kültüründe belirli yılların tarımsal döngüler açısından nasıl değerlendirildiğine dair bir anlayış sunmaktadır.

• “*Ýylky ýylynyň aýagy sowuk, takyk ýylynyň başy sowuk.*” (Çaryýew, 2005: 611) (At yılı soğuk biter, horoz yılı soğuk başlar.)

On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile ilgili bu atasözünde belirli yılların hava koşulları üzerindeki etkisine dair halk gözlemi, tecrübesi yansıtılır. Halkın doğa ve mevsimler arasındaki döngüleri gözlemleyerek geliştirdiği bilgelik bu atasözünde açıkça yansıtılmıştır. Bu halk bilgisi, özellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşan topluluklar için mevsimlerin nasıl ilerlediğini bilmek, hazırlık yapmak açısından büyük önem taşımaktadır.

• “*Koý ýylynyň rehneti il-ulusyň bereketi.*” (Çaryýew, 2005: 410) (Koyun yılının rahmeti, halkın bereketidir.)

On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile bağlantılı olan koyun yılının bolluk ve bereket getirdiği inancı yansıtılmaktadır. Ayrıca toplumsal bereketin ve refahın doğayla, mevsimlerle ve tarımsal üretimle yakından ilişkili olduğu çıkarımı da yapılabilir.

• “*Günüň serweri – juma, aýyň serweri – remezan,*

Ýylyň serweri – goýun, gijäniň serweri – gadyr.” (Çaryýew, 2005: 347) (Günlerin efendisi Cuma, ayların efendisi Ramazan, yılların efendisi Koyun yılı, gecelerin efendisi Kadir gecesi.)

Burada zamanın kutsal ve bereketli dönemlerini vurgulayan bir halk bilgeliği sergilenmiştir. Bu atasözü, insanların inançlarına ve hayat döngülerine göre en değerli zaman dilimlerini belirlediğini gösterir. Aynı zamanda, manevî ve maddî bereketin belirli zamanlarda arttığı inancı yansıtılmıştır. Atasözünde geçen önemli dini sembollere baktığımızda şu çıkarımlarda bulunulabilir. “Günlerin serveri Cuma” → İslâm inancında Cuma günü en kutsal ve hayırlı gündür. “Ayların serveri Ramazan” → Ramazan ayı, oruç ve ibadet açısından en değerli aydır. “Yılların serveri Koyun yılı” → Koyun yılı, bolluk ve bereket yılı olarak kabul edilir. “Gecelerin serveri Kadir” → Kadir Gecesi, Kur'an'ın indirildiği gece olup en kutsal gecedir.

• “*Ýylan ýylyny ýaman görseň, ýylky alnyňdadyr.*” (Çaryýew, 2005: 610) (Yılan yılını kötü görürsen, At yılı önündedir.)

Zamanın döngüsellliğini vurgulayan bir diğer atasözünde geçen bu dizeler On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile doğrudan bağlantılıdır. Bu atasözünde hayatın iyi ve kötü dönemlerinin birbirini takip ettiği ve zorluklardan sonra yeni fırsatların gelebileceği anlatılır. Ayrıca, insanların geleceğe dair dikkatli olması gerektiği vurgulanmıştır.

• “**Bars** – *baýlyk, towşan* – *gahatlyk*.” (Çaryýew, 2005: 184) (Pars yılı bolluk, tavşan yılı kıtlık getirir.)

Son atasözünde, belirli yılların ekonomik ve tarımsal durumları üzerindeki etkilerine dair halk inancı yansıtılmıştır. Takvimde geçen bu iki hayvandan pars (bars) yılı, bereketli, refah dolu bir yıl olarak görülür. Tarımda ve ticaretle verimli bir dönemi temsil eder. Öte yandan tavşan yılı ise, genellikle kuraklık, azalan mahsuller ve ekonomik sıkıntılarla ilişkilendirilmiştir.

Tüm bunlar dışında halk arasında takvimde geçen hayvanların özellikleri üzerinden kullanılan atasözleri de yok değildir. Bunların sayısı oldukça fazla olmakla birlikte birkaçı şu şekildedir:

• “*Doňuz kowalasa – inişe kaç, düýe kowalasa – kötele, ýylan kowalasa – ýanbaşlap*.” (Çaryýew, 2005: 252) (Domuz kovalarsa inişe kaç, deve kovalarsa ipe, yılan kovalarsa yana doğru.)

• “*Atyň ölümi — itiň baýramy*.” (Çaryýew, 2005: 167) (Atın ölümü – itin (köpeğin) bayramı.)

• “*Geçili bay – kiçi bay, goýunly bay – goýy bay,*

Sygyrly bay – saldamly bay, düýeli bay – dünýäli bay.” (Çaryýew, 2005: 299) (Keçili zengin – küçük zengin, koyunlu zengin – orta zengin, sığırlı zengin – sağlam zengin, develi zengin – dünyalı zengin.)

• “*Ýylan ýüz ýaşasa – aždah, müň ýaşasa – ýuwha*.” (Çaryýew, 2005: 609) (Yılan yüz yıl yaşarsa ejderha, bin yıl yaşarsa ejderha yutan olur.)

• “*Öli arslandan diri syçan ýagşy*.” (Çaryýew, 2005: 453) (Ölü aslandan diri fare iyidir.)

• “*Towuk tutanyňky, towşan turuzanyňky*.” (Çaryýew, 2005: 518) (Tavuk tutanıdır, tavşan kaldıranıdır.)

Sonuç

Bu çalışma kapsamında On İki Hayvanlı Türk Takvimi’nin Türkmen kültüründeki yeri ve etkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Takvimin, Türkmen sözlü ve yazılı edebiyatında nasıl yer bulduğu, sözlükler, gazeteler

ve atasözleri üzerinden ortaya konmuştur. Takvimin kullanımı yalnızca zaman ölçümüne yönelik olmayıp, toplumun kültürel, sosyal ve ekonomik hayatını şekillendiren önemli bir sembol hâline gelmiştir.

Türkmen kültüründe her yılın karakteristik özellikleri, hayvan sembolizmi üzerinden yorumlanarak, toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kendini göstermektedir. Özellikle atasözleri aracılığıyla nesiller boyunca aktarılan bilgi, halkın doğa gözlemleri ve astrolojik inanışlarıyla şekillenmiştir. Çalışmada aktarılan atasözleri ve halk anlatıları, Türkmenlerin doğa olayları, tarımsal faaliyetler ve sosyal ilişkiler konusunda gözlem yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın bulguları, Türkmenlerin kültürel belleğinde On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nin canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu takvim sisteminin günümüzde Türkmen edebiyatında ve popüler kültürde güçlü izlerinin olduğu, gazete ve dergilerde yer alan çeşitli yazılarla da desteklenmiştir.

Sonuç olarak, On İki Hayvanlı Türk Takvimi Türkmen kültürünün derinliklerinde kök salmış, geçmişten günümüze aktarılan bir kültürel miras olarak değerlendirilebilir. Bu tür çalışmaların devam ettirilmesi, Türkmen kültürüne dair yeni ve zengin araştırmalara da zemin hazırlayacaktır.

KAYNAKÇA

- ARIK, Durmuş (2024), “On İki Hayvanlı Türk Takvimi ve Çuvaş Kültüründeki İzleri”, *İdil Ural Araştırmaları Dergisi*, 6.2, 131-156.
<https://doi.org/10.47089/iuad.1585763>
- AŞYROW, Annagurban (2012), *Magtymguly Eserler Ýgyndysy*, MGI Neşriyatı, Aşgabat.
- ATANYÝAZOW, Soltanşa, GURBANOW, Öwezduurdy ve ESENOW, Pygam (2013), Halk Geografik Adalgalarynyň Sözlügi, Magtymguly Adyndaky Dıl We Edebiýat Instituty Çöller, Ösümlük We Haýwanat Dünýası Millı Instituty, Aşgabat.
- ATALAY, Besim (2018), *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I-III*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- BİRAY, Nergis (2009), “12 Hayvanlı Türk Takvimi-Zamana ve İnsana Hükmetmek”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39, 671-682.
- BOYRAZ, Şeref (2010), “12 Hayvanlı Türk Takvimi ve Kehanet”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, 107-142.
- CHAVANNES, Édouard (1906), *Le Cycle Turc De Douze Animaux*, Brill, Leide.

- ÇABUK, Halime Özlem ve EREN, Sevinç (2023), “Anadolu Taş Tezyinatında “On İki Hayvanlı Türk Takvimi” İle İlişkili Hayvan Tasvirleri: İkonografik Anlamları Üzerine Bir Değerlendirme”, *ODÜSOBİAD 13 (Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Özel Sayısı)*, Doi: 10.48146/odusobiad.1200161
- ÇARYÝEW, Myrat (2005), *Türkmen Halk Nakyllary*, Türkmenistanyň Milli Medeniýet “Miras” Merkezi, Aşgabat.
- GEREY, Begmurat (2005), *5000 Yıllık Sümer-Türkmen Bağları*, Güntürk Yayınları, İstanbul.
- GURBANDURDYÝEW, Gurbandurdy ve GURBANDURDYÝEWA, Enejan (2010), *Ýerli Alamatlar Boýunça Howa Çaklamalary*, Türkmenistanyň Bilim Ministrlygy Magtymguly Adyndaky Türkmen Döwlet Unıversiteti, Aşgabat.
- Güncel Türkçe Elektronik Sözlük, Erişim Adresi: <https://sozluk.gov.tr> (çevrimiçi)
- HAMZAÝEW, Maşýan Ýagşyýewiç (1962), *Türkmen Diliniň Sözlügi*, Türkmenistan Ssr Ylymlar Akademiyasy Dil Bilimi İnstituty, Türkmenistan Ssr Ylymlar Akademiyasynyň Neşirýaty, Aşgabat.
- IFRAH, Georges (1991), *Universalgeschichte Der Zahlen*, Campus Verlag, Frankfurt-Main.
- İNAN ALİYAZICIOĞLU, Zeynep (2008), “Kaşgarlı Mahmud’a Göre 12 Hayvanlı “Türk” Takvimi ve Takvimin Menşei Hakkında Yeni Görüşler”, *Doğumunun 1000. Yılı Dolayısıyla Uluslararası Kaşgarlı Mahmud Sempozyumu, 17-19 Ekim 2008*, Rize, Türkiye, 716-723.
- İSAKOV, Abdrasul (2013), “Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI.-XV. Yüzyıllar Arası)” *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3.6, 161-172.
- KABADAYI, Osman (2007), *Eski Türkçe Gök Bilimi (Astronomi) Terimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.
- KARA, Mehmet (2006), “Asya Toplamlarında Ortak Bir Kültür Ögesi: On İki Hayvanlı Takvim, *2nd International Conference of the Asian Philosophical Association, Ekim*, Proceedings of the Second International Conference of Asian Philosophical Association, Busan/Güney Kore, 331-341.
- KARİMOVA, Gülmira ve TÜRKMEN, Fikret (2022), “Kazakistan’da Hayvan Kültü ve 12 Hayvanlı Halk Takvimi”, *Folklor Akademi Dergisi*, 5.1, 41-47.
- KÖK, Abdullah (2008), “Kazaklarda Halk Takvimi “Ay Adları, Müşellik ve On İki Hayvanlı Türk Takvimi” Üzerine”, *VI. Uluslararası Türk Dünyasının Geleceği ve Sosyal Bilimler Kongresi, 25-28 Mayıs*, Calalabad, Kırgızistan, 735-751.

- SALİHOV, Ahat (2019), “Başkurtlarda Eski Türk Takvimi ve Nevruz Bayramının Kutlanması”, *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 88, 189-203.
- SARİYANİDİ, Viktor (1994), “Gadımı Garagumuñ Beyik Medeniyeti”, *Türkmen Medeniyeti Jurnalı*, 1, 31-33.
- TAVKUL, Ufuk (2007), “Kültürel Etkileşim Açısından On İki Hayvanlı Türk Takviminin Yayılışı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4.1, 25-45.
- TEKİN, Talat (2010), *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- (TDDS (2015), *Türkmen Diliniñ Düşündirişli Sözlügi. İki tomluk. II tom. K-Z*, Türkmenistanyň Ylymlar Akademiyasy Magtymguly Adyndaky Dil we Edebiyat Instituty, Aşgabat.
- TDDS (2016), *Türkmen Diliniñ Düşündirişli Sözlügi. İki tomluk. I tom. A-Ž*, Türkmenistanyň Ylymlar Akademiyasy Magtymguly Adyndaky Dil we Edebiyat Instituty, Aşgabat.
- TDS (1962), *Türkmen Diliniñ Sözlügi*, Türkmenistan SSR Ilımlar Akademiyası Dil Bilimi Instituty, Aşgabat.
- TURAN, Osman (2023), *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, Ötüken, 6. Baskı, İstanbul.
- ZEYNEŞ, İsmail (2003), “Kazak Türklerinde 12 Hayvanlı Takvim”, *Türksoy Dergisi*, 2.9, 15-17.

BETWEEN THE SENSE AND THE LANGUAGE: A CORPUS-DRIVEN ANALYSIS OF THE LEXEME “SOUND” IN RUSSIAN

*Duyu ile Dil Arasında: Rusçada “Ses” Sözcüğünün
Derlem Temelli Analizi*

Olena KOZAN*

ABSTRACT: This study investigates how the concept of sound is represented in the Russian language through a corpus-driven analysis of adjective + noun collocations with the lexeme *звук* (sound). Drawing on data from the Russian National Corpus (RNC), the research aims to identify both primary naming patterns, which directly describe the objective properties of sound, and secondary naming patterns, which extend these descriptions by referring to different sensory and conceptual domains. Special attention is paid to synesthetic metaphors, which reveal how the sensory domain of sound interacts with other sensory domains, such as vision, touch, smell and taste. The findings indicate that the majority of collocations fall into the category of secondary naming patterns, demonstrating that sound in Russian is frequently described using non-auditory attributes. The Color → Sound model emerges as the dominant synesthetic mapping, followed by Touch → Sound and Taste → Sound. By focusing on the lexeme *звук*, this study contributes to the field of sensory linguistics, offering insights into the cognitive and cultural conceptualization of sound in Russian. Furthermore, it highlights the importance of corpus-driven approach for the systematic analysis of sensory lexicon, providing a road-map that is applicable to foreign language teaching and translation training by revealing subtle semantic shifts and extensions in collocations with the lexeme *звук*.

Keywords: Russian, Sensory Linguistics, Corpus, Sound Lexeme, Synesthesia

ÖZ: Bu çalışmada, *звук* (ses) sözcüğü ile oluşturulan sıfat + isim eşdizimlerinin derlem temelli analizi yoluyla ses kavramının Rusçada nasıl yapılandırıldığı incelenmektedir. Çalışmanın temel amacı, Rusça Ulusal Derlemi (RNC) verilerine dayanarak ses olgusunun fiziksel özelliklerini doğrudan tanımlayan birincil adlandırma modellerini ve bu özellikleri farklı duysal ve kavramsal alanlarla ilişkilendirerek genişleten ikincil adlandırma modellerini tespit etmektir. Bu çerçevede, sinestezi temelli metaforlar üzerinde odaklanılarak işitsel

* Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Department of Slavic Languages and Literatures, Ankara, olena.kozan@hbv.edu.tr, ORCID:0000-0002-7956-4567



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Kozan

Geliş Tarihi / Received: 02.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 16.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

algının görme, dokunma, tat ve koku gibi diğer duyuşsal algılarla etkileşim modelleri de ele alınmaktadır. Araştırma bulguları, sesin Rus dili dizgesinde yapılandırılmasında ikincil adlandırma modellerinin baskın olduğunu ve birimin genellikle doğrudan işitsel özelliklerle değil, işitsel olmayan nitelikler ve kavramlarla tanımlandığını göstermektedir. Çalışma kapsamında en yaygın sinestezi modelinin Renk → Ses olduğu, bunu Dokunma → Ses ve Tat → Ses modellerinin takip ettiği belirlenmiştir. Bu çalışmada *звук* sözcüğü üzerinde durularak duyu dilbilimi alanına katkı sağlamanın yanı sıra, ses kavramlaştırmasının bilişsel ve kültürel boyutlarına ışık tutulmaktadır. Çalışmada derlem temelli yaklaşımın duyu söz varlığının sistematik incelenmesinde önemi vurgulanarak *звук* sözcüğü ile ilgili eşdizimlerin anlamsal dönüşümlerin ve genişlemelerin öne çıkarılmasıyla yabancı dil öğretimi ve çeviri eğitimi alanlarında kullanılabilen yol haritası ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rusça, Duyu Dilbilimi, Derlem, Ses Sözcüğü, Sinestezi

Cite as / Atıf: KOZAN, O. (2025). Between the Sense and the Language: A Corpus-Driven Analysis of the Lexeme “Sound” in Russian. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15(30), 251-273. <https://doi.org/10.33207/trkede.1649737>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

Sound, as one of the most fundamental sensory experiences, plays a crucial role in human perception and interaction with the environment. From the rhythmic patterns of music to the nuanced intonations of spoken language, sound shapes cognitive and communicative processes, serving as a bridge between the physical and perceptual domains. Across various scientific disciplines, sound has been extensively studied: in physics, as a wave phenomenon characterized by measurable properties such as frequency and amplitude; in psychology, as a perceptual experience shaped by cognitive processing; and in neuroscience, as a stimulus activating specific neural pathways. These interdisciplinary perspectives underscore the dual nature of sound as both a physical entity and a subjective experience.

In linguistics, sound is not only a subject of study in phonetics and phonology but also a rich semantic domain that reflects how humans conceptualize and categorize auditory experiences (Evans & Wilkins, 2000; Majid & Levinson, 2011; Viberg, 1984). Sensory linguistics, a field concerned with the interaction between sensory perception and linguistic expression, explores how languages encode sensory experiences, including sound, vision, touch, taste, and smell. This approach reveals systematic patterns in how sensory concepts are lexicalized, showing that sound is frequently described through spatial metaphors (e.g., “distant sound”, “deep sound”) or synesthetic expressions that blend sensory modalities (e.g., “bright sound,” “soft sound”). Such linguistic patterns provide valuable insights into the cognitive and cultural frameworks underlying sensory perception. By examining the use of sound-related lexemes in diverse linguistic contexts, researchers can identify patterns of meaning, metaphor, and categorization unique to specific languages. However, a systematic and

large-scale analysis of a lexeme's usage in natural language can only be effectively conducted using a corpus-driven approach. Corpus linguistics provides the methodological tools necessary to analyze extensive textual data, offering empirical insights into the usage, collocational behavior, and contextual nuances of linguistic phenomena. This approach is indispensable for identifying meaningful trends and patterns that would be difficult, if not impossible, to capture through traditional manual analysis.

This study employs a corpus-driven approach, using the Russian National Corpus (RNC)¹ as the primary database. The focus is on the lexeme *звук* ('sound'), specifically examining its adjective + noun collocations to uncover primary naming patterns (direct descriptions of sound) and secondary naming patterns (metaphorical and synesthetic extensions). By analyzing these patterns in the RNC, this study reveals how auditory experiences are encoded, structured, and metaphorically extended in the Russian lexicon. Specifically, the study aims to:

- Identify and analyze the most frequent adjective + *звук* lexeme collocations in the main corpus;
- Categorize these collocations into primary naming patterns (e.g., descriptions of sound based on physical properties) and secondary naming patterns (e.g., metaphorical or synesthetic descriptions extending beyond the auditory domain);
- Examine synesthetic metaphors in these collocations to understand how cross-sensory conceptualizations enrich the meaning of *звук* lexeme.

By addressing these objectives, the study aims to contribute to both sensory linguistics and corpus-based research, while also offering practical insights for foreign language teaching and translation training.

Theoretical Framework

Naming patterns and lexical behavior

Naming patterns are a fundamental aspect of lexical behavior, reflecting how language structures and categorizes concepts. These patterns can be classified into primary naming patterns (Yartseva, 1998:336), which directly describe the inherent physical properties of an object or phenomenon (e.g., loud sound), and secondary naming patterns (Yartseva, 1998:336), which extend beyond literal descriptions, incorporating metaphorical or synesthetic elements (e.g., soft sound). This theoretical distinction is rooted in linguistic naming theory (Serebrennikov & Ufimtseva, 1977) and further developed

¹ <https://ruscorpora.ru/> (Access date: 20.01.2025)

within the framework of cognitive linguistics (Kubryakova, 2004; Kubryakova, 2012).

The analysis of sensory lexemes such as *звук* requires a nuanced understanding of naming patterns, as these patterns determine how language encodes and categorizes perceptual phenomena. By distinguishing between primary and secondary naming patterns, this study systematically categorizes adjective + *звук* collocations, providing insights into the lexical behavior of auditory words. In Russian linguistics, studies on the naming patterns of auditory perception are well established. Researchers have analyzed the lexical encoding of auditory experiences across languages and in texts of different genres (Kolesnikova & Kryukova, 2019; Malishev, 2017). The primary objective of such studies has been to identify and classify linguistic units associated with the concept of sound. However, the lexeme *звук* itself and its collocational behavior in Russian have not yet been the subject of dedicated research.

The role of synesthesia in naming patterns

Synesthesia, as a linguistic phenomenon, represents a distinct type of secondary naming pattern in which sensory terms are metaphorically extended to describe perceptions across different sensory modalities (Sean, 1996). In this context, synesthetic expressions enrich sensory lexemes by associating them with other sensory domains. For instance, sound can be described as “bright” (*яркий звук*) or “soft” (*мягкий звук*), illustrating how auditory perception is mapped onto visual and tactile domains. This pattern illustrates the cognitive and linguistic mechanisms that enable synesthetic mappings, affirming the importance of synesthesia within sensory linguistics (Shinohara & Nakayama, 2011).

Sensory linguistics examines how sensory experiences—sight, sound, touch, taste, and smell—are encoded in language (Winter, 2019). It highlights the interplay between perception and linguistic expression, demonstrating how languages structure and conceptualize sensory phenomena. Within this framework, synesthesia is studied as a systematic and universal strategy that not only reflects sensory perception but also actively shapes it through metaphorical extensions (Blinnikov & Mitina, 2020; Gatsura, Akaeva, & Vinokurova, 2023; Motoki, Spence, & Velasco, 2023; Nikitina, 2024; Yaroshenko, 2023).

Corpus-driven approach and its advantages

This study employs a corpus-driven approach, which prioritizes the inductive analysis of linguistic data to uncover patterns and trends directly

from authentic language use. Unlike corpus-based methods, which rely on pre-established hypotheses, the corpus-driven approach allows researchers to explore linguistic phenomena in an open-ended manner, letting patterns emerge from the data itself (Tognini-Bonelli, 2001). The corpus-driven methodology is a cornerstone of contemporary linguistic research within the framework of digital humanities (Antopolskiy et al., 2023:87). Through techniques such as collocation analysis, concordance extraction, and frequency visualization, this approach provides an empirical basis for examining lexical behavior in context. A key advantage of the corpus-driven approach is its ability to reveal collocational patterns and lexical behaviors across different genres and registers. By analyzing adjective + noun combinations, researchers can identify primary and secondary naming patterns and explore their variation across linguistic contexts. Moreover, this method facilitates the study of synesthetic expressions, offering valuable insights into how sensory modalities interact in language.

Although the corpus-driven approach has been widely applied in various subfields of linguistics, its potential in sensory linguistics remains relatively underexplored. Studies employing corpus-driven methods to analyze sensory lexemes are limited (Kumcu, 2021; Lievers, 2015; Lievers & Huang, 2016), and research focusing specifically on the lexical behavior of auditory terms such as “sound” is particularly scarce. This gap underscores the need for systematic, data-driven investigations into the lexical behavior of sensory terms.

Methodology

This study employs a corpus-driven approach to investigate the collocational behavior and naming patterns of the lexeme *звук* in Russian. This approach facilitates a systematic analysis of authentic language data, capturing lexical patterns in real-world contexts. By focusing on adjective + noun collocations, the study aims to identify both primary and secondary naming patterns associated with *звук* lexeme. The study is guided by the following research questions:

- What are the most frequent adjective + *звук* lexeme collocations in the Russian National Corpus?
- How do these collocations reflect primary naming patterns?
- What secondary naming patterns emerge in adjective + *звук* lexeme collocations?
- How do synesthetic metaphors extend the meaning of *звук* lexeme beyond the auditory domain?

The primary data source for this study is the Russian National Corpus (RNC), a comprehensive linguistic database that provides rich insights into Russian language usage (Savchuk et al., 2024). Specifically, this study utilizes the main corpus, a general-purpose subcorpus, comprising 133,554 texts and 389,470,868 words and covering diverse genres such as journalism, literature, academic writing, and conversational language. The corpus is fully annotated with metadata and includes morphological, morphemic, syntactic, and semantic annotations. The data collection process involved querying the RNC using *звук* lexeme as the search term. The retrieval procedure was carried out in the following stages:

Stage 1: Collocation Extraction

The “lemmas and tags search” function in the main corpus was used, specifying *звук* lexeme as the lemma for Word 2. To extract adjective + noun collocations, “adjective” was selected under grammatical features in Word 1. Additional semantic tags for adjectives were applied, including size, distance, quantity, location, direction, time, duration, age, speed, physical qualities, and human qualities. The distance parameter was set to 1, ensuring that only directly adjacent adjective + *звук* lexeme collocations were extracted. Figure 1 illustrates the search criteria used for data extraction.

The figure displays two search criteria panels for Word 1 and Word 2 in a corpus search interface.

Word 1 Configuration:

- Lemma:** (Empty field)
- Word:** (Empty field)
- Gramm. features:** (A)
- Semantic features:**
 - gr:A & ((t:size | t:size:max | t:size:min
 - ☒ sem ☒ sem2
 - add feature

Word 2 Configuration:

- Lemma:** звук
- Word:** (Empty field)
- Gramm. features:** (Empty field)
- Semantic features:**
 - ☒ sem ☒ sem2
- Distance:**
 - from: 1
 - to: 1
 - add feature

Figure 1. Search Criteria for *звук* Lexeme in “Lemmas and Tags” Section

Stage 2: Collocation Processing and Categorization

Following the extraction of adjective + *звук* lexeme collocations, the data were analyzed using Frequency Analysis and Key Word in Context (KWIC) tools. These tools facilitated a detailed examination of collocational patterns, allowing for both quantitative and qualitative assessments of lexical behavior. The analytical process involved the following steps:

- Identifying the most frequent adjective + *звук* lexeme collocations and classifying them according to their semantic categories.
- Examining the contextual usage of these collocations through KWIC analysis to determine their predominant functions.
- Categorizing collocations as either primary naming patterns or secondary naming patterns.
- Paying particular attention to synesthetic metaphors, which represent cross-modal sensory mappings within the secondary naming patterns.

The corpus-driven methodology was selected for its ability to provide empirical evidence of linguistic behavior, ensuring that findings are derived from authentic language use rather than researcher intuition.

Results

Category of “size”

The search yielded 535 instances of various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations (minimum occurrence: 2)², the following key observations can be made:

1. In Russian, sound is conceptualized within the category of size across different dimensions, namely: volume — *малейший* (the tiniest), *маленький* (small), *большой* (large), *средний* (medium), *объемный* (extensional, sizeable, voluminous), *мельчайший* (the smallest), *небольшой* (minor), *немалый* (considerable), *минимальный* (minimal); height — *высокий* (high), *низкий* (low), *высочайший* (the highest); length — *короткий* (short), *длинный* (long), *бесконечный* (endless); width — *тонкий* (thin), *тоненький* (delicate, thin), *тончайший* (the thinnest), *широкий* (wide); depth — *глубокий* (deep), *мелкий* (shallow); and intensity/strength — *мощный* (powerful). These collocations can be considered models of primary naming patterns, as they convey information about objective reality.

² Within the category of size, there are isolated instances of usage that may represent author's choice. Throughout this study, such isolated examples are not included in the scope of analysis.

Additionally, the collocation *долгий звук* (long sound), associated with the category of time, also belongs to primary naming patterns.

2. Within the category of size, some secondary naming patterns emerge, incorporating an evaluative meaning, such as *великий* (great) and *возвышенный* (elevated, lofty). Initially, these adjectives were associated with physical size³ — *великий* (large) and *возвышенный* (high). However, over time, they underwent lexicalization and are now used with an evaluative meaning, for example, *великие звуки бессмертного Баха*⁴ (the great sounds of the immortal Bach) or *возвышенные звуки церковнославянской речи* (the elevated sounds of Church Slavonic speech).

3. Among secondary naming patterns, some collocations feature adjectives formed through lexicalization, such as *микроскопический звук* (microscopic, tiny, hardly visible), derived from *микроскоп* (microscope), as seen in *микроскопический анализ* (microscopic analysis).

4. The adjective *внушительный* (imposing, impressive) in the collocation *внушительный звук* (imposing sound) at first glance also functions as a secondary naming pattern. In modern Russian, *внушительный* is typically associated with size and quantity — for example, *внушительная сумма* (a considerable sum), *внушительная цифра* (an impressive figure), or *внушительный размер* (a substantial size). However, the adjective *внушительный* originates from the Old Slavonic verb *вѣноушити* (to make someone hear, to instill). Therefore, *внушительный*, which originally served as a primary naming pattern, underwent lexicalization and now functions as a secondary naming in contemporary Russian.

5. Synesthesia can also be observed in the collocation *тугой звук* (tight sound), which follows the Touch → Sound mapping model. The collocation *жирный звук* (thick sound) could be classified as partial synesthesia (following the Taste → Sound model), if the term *жирный* (fat, rich, thick) is interpreted through the lens of food and taste.

³ Here and throughout the paper, the etymological data are drawn from the etymological dictionaries compiled by Preobrazhensky (1910) and Vasmer (1987).

⁴ All examples presented here and throughout the study are drawn from the Russian National Corpus. All translations from Russian to English were completed by the author of this study.

Category of “distance”

The search revealed 218 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Primary naming patterns related to the category of *расстояние* (distance) include: *отдаленный* (distant), *далекый* (far), *близкий* (close, near-by), *дальний* (remote), *ближайший* (nearest).
2. Secondary naming patterns in this category include: *соседний звук* (near-by, next door sound). In this collocation, we observe the lexicalization of the adjective *соседний* (neighbouring) (compare: *сосед* (neighbour) → *соседний дом* (neighbouring house) → *соседний звук* (near-by sound)).
3. The search also visualized certain collocations related to the categories of *глубина* (depth) — *глубокий звук* (deep sound) — and *частота* (frequency), including *редкий звук* (rare sound) and *частый звук* (frequent sound). Some of these collocations (in the *глубина* (depth) category) were also identified under the *размер* (size) category. These collocations can be classified as primary naming patterns, as they describe sound in terms of objective reality

Category of “quantity”

The search revealed 41 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Primary naming patterns related to the category of quantity include: *большой* (large), *двойной* (double), *бесчисленный* (countless), *немногий* (few). This category overlaps with the *размер* (size) category and its *объем* (volume) subcategory.
2. The collocation *широкий звук* (broad sound) also belongs to primary naming patterns, but it is associated with the *ширина* (width) subcategory, which was discussed within the *размер* (size) group.
3. Some collocations may function as both primary and secondary naming patterns. For example, *ничтожный звук* (insignificant sound) can convey information about quantity, in which case it serves as a primary naming pattern. However, the same collocation can also carry a pejorative connotation (for instance, *ничтожный звук* (miserable, disgusting sound)), thus functioning as a secondary naming pattern. (Compare: *Так в горах от ничтожного звука, от выстрела из охотничьего ружья начинается*

сыпаться по крутому склону блестящей полоской снег (In the mountains, from an *insignificant sound*, from the shot of a hunting rifle, snow begins to slide down the steep slope in a sparkling stream) — *Может быть, видя нас слишком ничтожными, они начинают находить признаком хорошего вкуса издавать ничтожные звуки* (Perhaps, seeing us as too miserable, they begin to consider it a mark of good taste to produce *miserable sounds*).

Category of “place”

The search revealed 87 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Primary naming patterns related to the category of *место* (place) include: *внешний* (external), *окружающий* (surrounding), *нездешний* (non-local), *подводный* (underwater), *внутренний* (internal), *наружный* (outer), *закулисный* (backstage), *восточный* (eastern), *подземный* (underground), *степной* (steppe), *передний* (front).

2. A secondary naming pattern is represented by the collocation *противный звук* (unpleasant sound). In this example, the lexicalization of the adjective *противный* (unpleasant) can be observed. Historically, *противный* derived from *против* (opposite), as in *противная сторона* (opposite side), but over time, it developed the meaning of "unpleasant" and is now used to describe sensory perception, as in *противный звук* (unpleasant sound).

Category of “time”

The search revealed 1,015 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Some naming patterns related to the category of *время* (time) are accepted in contemporary Russian as primary; however, they are essentially secondary, as their original usage was associated not with time, but with the category of space (length, depth, distance, etc.). The primary meanings were established using etymological dictionaries. For example, we identified that *короткий* (short) and *краткий* (brief) function as primary naming patterns within the category of space (compare: *чръсти* (to cut) → *краткъ* → *короткий* (short)). This group includes collocations, some of which were already listed in the categories of *размер* (size) and *расстояние* (distance),

such as *короткий* (short), *далекий* (distant), *близкий* (close), *длинный* (long), *длительный* (prolonged), and *краткий* (brief).

2. Primary naming patterns directly related to the category of *время* (time) include: *последний* (last), *новый* (new), *ночной* (nighttime), *долгий* (long), *прежний* (former), *ритмичный* (rhythmic), *внезапный* (sudden), *весенний* (spring), *продолжительный* (prolonged), *постоянный* (constant), *беспрерывный* (uninterrupted), *нескончаемый* (endless), *первоначальный* (initial), *предварительный* (preliminary), *ранний* (early), *синхронный* (synchronous), *бесконечный* (infinite), *будущий* (future), *вечный* (eternal), *мгновенный* (instantaneous), *мимолетный* (fleeting), *первобытный* (primitive), and *первозданный* (pristine, primary). In some collocations, the semantic feature of "speed" also emerges, such as in *мгновенный звук* (instantaneous sound).

3. Secondary naming patterns are represented by the following collocations: *резкий звук* (sharp sound), showing the lexicalization of *резкий* (sharp), derived from *резать* (to cut); *редкий звук* (rare sound) (compare to *редкий туман* (thin fog), *редкий лес* (sparse forest), and *редкий гость* (infrequent guest)); *настоящий звук* (genuine sound), showing the lexicalization of *настоящий* (genuine), originally meaning "present time"; *свежий звук* (energetic, blooming sound) (compare to *свежее мясо* (fresh meat) and *свежий воздух* (fresh air)); *решистый звук* (assertive, strong, resolute sound) (compare to *решисть проблему* (solve a problem), *решисться на трудный шаг* (dare to take a difficult step), and *решистый человек* (determined person)); *летучий звук* (fleeting sound), derived from *летать* (to fly).

Category of "age"

The search revealed 53 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. The primary naming patterns in this category include: *древний* (ancient), *молодой* (young), *старинный* (old, historical), *юный* (youthful).

2. Some naming patterns are primary but with broader semantics, aligning with the category of *размер* (size), such as *маленький звук* (small sound) and *большой звук* (large sound).

3. Sound can originate from within the body, specifically from the chest, in which case the collocation *грудной звук* (chest sound) can be classified as a primary naming pattern. The search revealed this collocation under the tag

"age" because *грудной* (chest; breast) is also connected with the collocation *грудной ребенок* (infant; a child at the breast).

4. The collocation *солидный звук* (solid, strong) can be considered a secondary naming pattern. Compare: *солидный характер* (reliable character) – *солидный человек* (respectable person) – *солидная фирма* (reputable company) – *солидный возраст* (respectable age) – *солидная сумма* (substantial sum), etc.

Category "speed"

The search identified 187 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Primary naming patterns in this category include: *медленный* (slow), *быстрый* (fast).

2. Primary naming patterns in this category also include collocations associated with the categories of *size* and *time*, such as *мгновенный звук* (instant sound).

3. Some naming patterns are considered primary; however, although they are classified under the "speed" category in the corpus, semantically they belong to the category of "force"/"intensity", such as *тихий звук* (quiet sound).

4. Secondary naming patterns are represented by collocations such as *тягучий звук* (monotonous/dull/boring sound), which follows the semantic shift from *тянуть* (to stretch) → *тягучий мёд* (viscous honey) → *тягучая мелодия* (plaintive melody); *бойкий звук* (lively sound), derived from *бить* (to beat) → *бойкий мальчик* (lively boy) → *бойкая торговля* (brisk trade); *резвый звук* (frisky sound), following *резать* (to cut) → *резвый бег* (swift run) → *резвый конь* (spirited horse); *ленивый звук* (lazy sound), comparable to *ленивый человек* (lazy person) – *ленивая походка* (lazy gait); *стремительный звук* (rapid sound), derived from *стремиться* (to strive) → *стремительный рост* (rapid growth); and *ударный звук* (accented sound), linked to *ударить* (to strike) → *ударная волна* (shockwave) – *ударная бригада* (shock brigade) – *ударный слог* (stressed syllable).

Category “human qualities”

The search identified 2,342 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following key points can be highlighted:

1. Some collocations in this category can be considered primary naming patterns, although at first glance they appear to be associated with human qualities. In other words, there is a semantic shift from a phenomenon (sound) to a person. For example, *тихий звук* (quiet sound) → *тихий человек* (quiet person). This category includes collocations such as *глухой* (dull), *музыкальный* (musical), *тихий* (quiet), and *спокойный* (calm).

2. The rest of the collocations with the lexeme *sound*, which are visualized in the corpus with the label “human qualities,” belong to secondary naming patterns. In other words, human qualities are transferred to sound as descriptors (compare: *веселый человек* (cheerful person) → *веселый звук* (cheerful sound)). This is the largest group and includes collocations originally associated with human qualities or emotions, such as: *слабый* (weak), *нежный* (tender), *веселый* (cheerful), *живой* (lively), *приятный* (pleasant), *неприятный* (unpleasant), *подозрительный* (suspicious), *визгливый* (screech, squeal), *скорбный* (mournful), *грозный* (menacing), *страстный* (passionate), *грубый* (rough), *робкий* (timid), *жалкий* (pitiful), *мирный* (peaceful), *воинственный* (militant), *верный* (faithful), *неверный* (unfaithful), *отчаянный* (desperate), *мерзкий* (disgraceful, vile), *назойливый* (intrusive), *вдохновенный* (inspired), *милый* (sweet), *нервный* (nervous), *бешеный* (furious), *задорный* (spirited), *задумчивый* (pensive), *ласковый* (affectionate), *сдержанный* (reserved), *сердитый* (angry), *суровый* (severe), *торопливый* (hurried), *блаженный* (blissful), *индифферентный* (indifferent), *благородный* (noble), *ворчливый* (grumpy), *гордый* (proud), *злобный* (malicious), *мужественный* (courageous), *осторожный* (cautious), *безумный* (insane), *беспокойный* (restless), *глупый* (foolish), *кроткий* (meek), *самостоятельный* (independent), *святой* (holy), *скучный* (boring), *слезливый* (tearful), *царственный* (regal), *плаксивый* (whiny), *бесхитростный* (artless), *добродушный* (good-natured), *наивный* (naive), *насмешливый* (mocking), *нежнейший* (most tender), *неосторожный* (careless), *подлый* (mean), *презрительный* (contemptuous), *приветливый* (friendly), *решиительный* (decisive), *серьезный* (serious), *смелый* (brave), *смятенный* (confused), *чувственный* (sensual), *наглый* (bold, insolent), *буйный* (wild, blustering), *властный* (authoritative), *взедливый* (piercing), *деликатный* (delicate), *добрый* (kind), *жадный* (greedy), *злой* (angry),

ленивый (lazy), *лицемерный* (hypocritical), *любопытный* (curious), *мечтательный* (dreamy), *навязчивый* (intrusive), *настойчивый* (persistent), *настырный* (pushy), *неуверенный* (insecure), *осмысленный* (meaningful), *покорный* (submissive), *развеселый* (merry), *разудалый* (carefree), *свирепый* (fierce), *сердечный* (cordial), *стыдливый* (shy), *сумасшедший* (crazy), *требовательный* (demanding), *угрюмый* (sullen), *упрямый* (stubborn), *хлопотливый* (fussy), *эмоциональный* (emotional).

3. Secondary naming patterns also include collocations that serve as primary naming patterns for certain objects but shift into secondary patterns when describing human qualities or sounds. For example, compare: *простой человек* (ordinary person) – *простой звук* (ordinary sound). Examples include: *чистый* (pure), *легкий* (light), *фальшивый* (false), *простой* (simple), *тяжелый* (heavy), *дикий* (wild), *крепкий* (strong), *постоянный* (constant), *трудный* (difficult), *неразборчивый* (incoherent), *нескладный* (awkward), *нормальный* (normal), *причудливый* (quirky), *средний* (average), *цельный* (coherent), *порывистый* (impulsive), *разухабистый* (reckless), *характерный* (distinctive).

4. The synesthetic model of Touch → Sound is reflected in the following collocations: *мягкий звук* (soft sound), *жесткий звук* (harsh sound), *сухой звук* (dry sound), *твердый звук* (hard sound), *мокрый звук* (wet sound).

Category “form”

The search identified 424 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following observations can be made:

1. All collocations in this category represent secondary naming patterns, forming a synesthetic model.

2. The synesthetic model Touch → Sound is evident in collocations such as: *ровный звук* (even sound), *круглый звук* (round sound), *открытый звук* (open sound), *острый звук* (sharp sound), *тупой звук* (dull sound), *неровный звук* (uneven sound), *плотный звук* (dense sound), *выпуклый звук* (convex sound), *округлый звук* (rounded sound), *плоский звук* (flat sound), *полый звук* (hollow sound).

Category “colour / light”

The search identified 166 examples with various collocations. Based on the analysis of the most frequent collocations, the following observations can be made:

1. All collocations in this category represent secondary naming patterns, forming a synesthetic model. The synesthetic model *Color* → *Sound* is evident in collocations such as: *яркий звук* (bright sound), *хрустальный звук* (crystal-clear sound), *серебристый звук* (silvery sound), *однотонный звук* (monotone sound), *светлый звук* (light sound), *темный звук* (dark sound), *тусклый звук* (dim sound), *матовый звук* (matte sound), *пестрый звук* (variegated sound), *бледный звук* (pale sound), *золотистый звук* (golden sound).

2. Colour names also occur in collocations with the lexeme *звук*, though in most cases these represent authorial usage, with the collocation placed in quotation marks. For example: *С самого начала поражает, я бы сказал, «золотой звук» скрипки в его руках* (From the very beginning, I would say, the "golden sound" of the violin in his hands is striking).

3. Among colour names, the collocation *черный звук* (black sound) represents a fully developed synesthetic transfer. For example: *Заревел гудок, поглотив своим черным звуком людской говор* (The horn roared, swallowing the murmur of voices with its black sound).

Category “temperature”

In this category, we identified three collocations that represent synesthesia according to the model *Touch* → *Sound*, specifically: *холодный звук* (cold sound), *теплый звук* (warm sound) and *горячий звук* (hot sound).

Category “taste”

The search identified 91 examples with various collocations. The most frequent collocations represent synesthesia according to the model *Taste* → *Sound*, specifically: *сладкий звук* (sweet sound), *горький звук* (bitter sound), *сладчайший звук* (sweetest sound), *смачный звук* (tasty sound), *вкусный звук* (flavorful sound).

Category “smell”

This category contained only two examples, which represent individual usage of collocations: *вонючий* (smelly), *пахучий* (fragrant).

Discussion and Conclusion

“Sound” lexeme in the Russian language is described through various collocations, some of which convey objective characteristics of the phenomenon and, therefore, belong to primary naming patterns. However, the majority of collocations related to sound in Russian represent secondary

naming patterns. The distribution of collocations containing the keyword “sound” is illustrated in Figure 2.

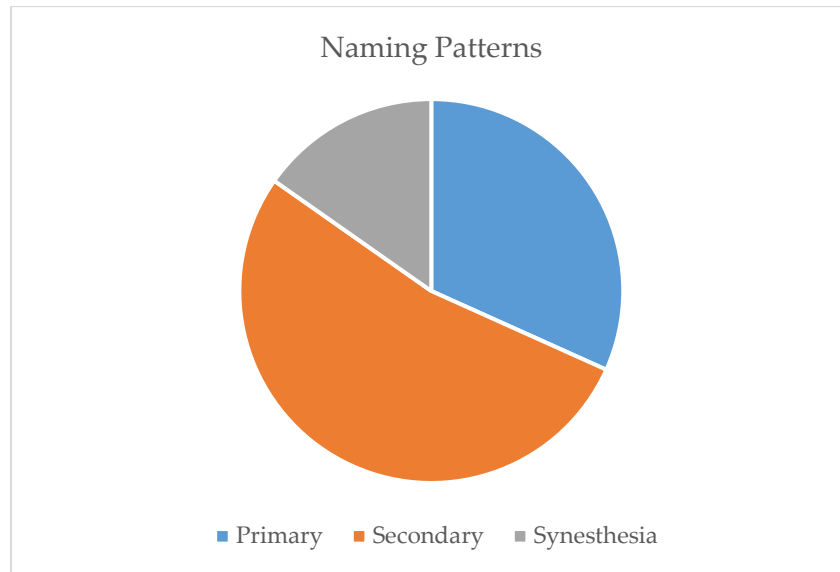


Figure 2. Naming Patterns in Collocations with the Lexeme “Sound”

Primary naming patterns in collocations with the lexeme "sound" describe the objective characteristics of the phenomenon, based on the categories of “size”, “distance”, “quantity”, “place”, “time”, “age” and “speed”. The most numerous group of frequent collocations correlates with the categories of “size” and “time”. In other words, sound in the Russian language is primarily conceptualized as a spatial phenomenon and as an entity associated with temporal indicators. Figure 3 illustrates the distribution of primary naming patterns across categories.

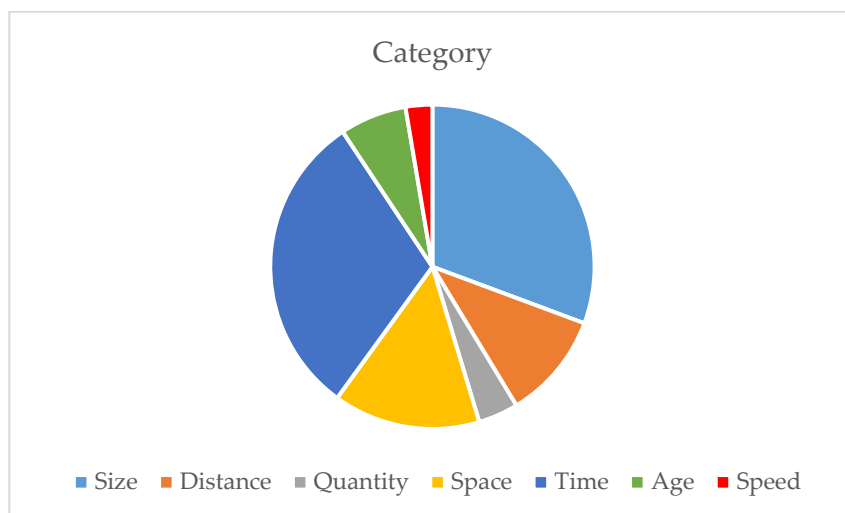


Figure 3. Primary Naming Patterns in Collocations with the Lexeme “Sound”: Categories

The majority of collocations with the lexeme "sound" belong to secondary naming patterns. In other words, sound can be depicted through qualities that are not inherently linked to auditory perception. Secondary naming patterns originate from various conceptual categories, with the largest group corresponding to the category of qualities of a person or object. The prevalence of collocates in this category can be attributed to the significant role sound plays in everyday human life. In some categories, only a single instance of a secondary naming pattern is observed, specifically in the categories of distance, quantity, place, and age. Figure 4 illustrates the distribution of secondary naming patterns across categories, excluding single-instance cases.

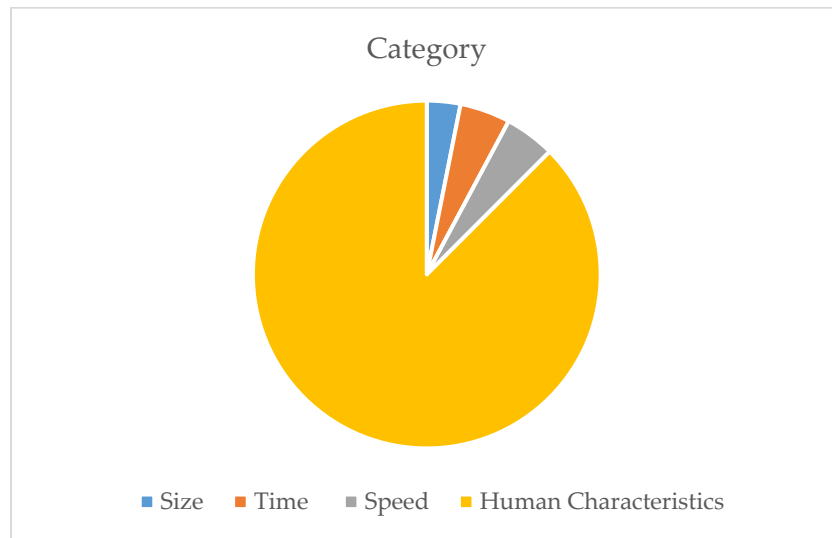


Figure 4. Secondary Naming Patterns in Collocations with the Lexeme "Sound": Categories

Some collocations form multidimensional structures that can function as either primary or secondary naming patterns depending on the context. Such structures may present challenges in translation due to their dual nature. For instance, *ничтожный* can mean "insignificant, almost inaudible sound" or "meaningless, not worth attention." Secondary naming patterns reflect the linguistic worldview and thus hold significant potential for foreign language learning and translation teaching. Analyzing these patterns can enhance semantic awareness in language learners. For example, an analysis of the secondary naming pattern in the collocation *солидный звук* (firm; massive; impressive; reputable) reveals that its semantics extend to include the feature of trust and admiration, which must be considered during translation. Compare: *Едва с солидным звуком захлопнулась массивная дверь «Себринга», как ты почувствовал себя в другом мире.* - "As soon as the massive door of the Sebring closed with an impressive thud, you felt like you were in another world."

Instances of synesthesia have been identified in collocations involving the key lexeme "sound." The primary source of synesthetic metaphors is visual perception, with the most prominent synesthetic model being Colour → Sound. In this model, collocations typically involve tone descriptors (e.g., dark, golden) rather than specific colour names. The second most active

source of synesthesia is the Touch $\rightarrow$ Sound model. While traditional approaches to synesthesia recognize synesthetic transitions within the Touch^{Temperature} $\rightarrow$ Sound category (e.g., cold sound), we propose extending this model to include additional categories related to sensory perception and embodiment (Rebeco, 2015). In this context, we identify the Touch^{Quality of an Object} $\rightarrow$ Sound model (e.g., soft sound, dry sound) and the Touch^{Shape} $\rightarrow$ Sound model (e.g., round sound, flat sound). Beyond these models, another source of synesthetic metaphors is the Taste $\rightarrow$ Sound model (e.g., sweet sound). The most frequently used taste-related terms are “sweet” and “bitter”. Other taste-based metaphors (e.g., sour, salty) primarily appear in individual stylistic choices. The Smell $\rightarrow$ Sound model, which reflects the potential interrelation between olfactory and auditory perception, occurs in individual usage and is therefore considered inactive. Figure 5 illustrates the distribution of synesthesia across categories, excluding single-instance cases.

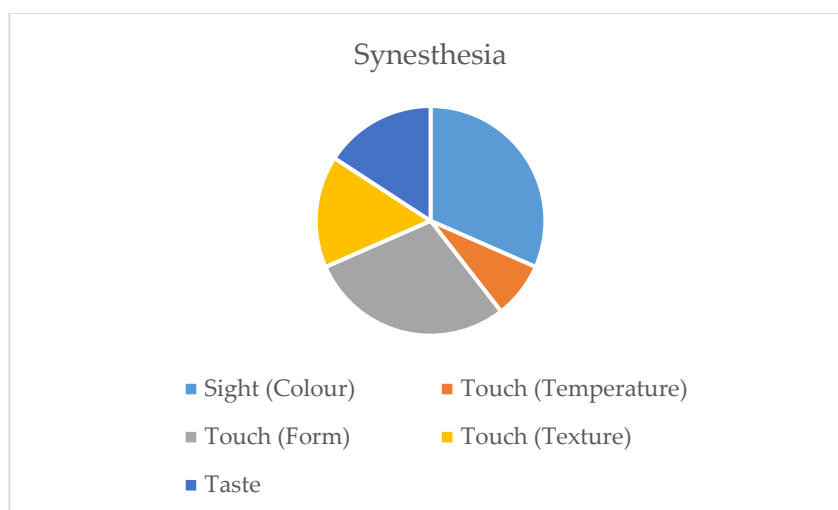


Figure 5. Synesthesia in Collocations with the Lexeme “Sound”: Categories

The analysis of synesthesia can contribute to the development of creative thinking, as synesthetic models, despite their universal nature, also reflect the unique characteristics of individual languages. In this context, cross-linguistic comparisons of synesthetic models represent a valuable direction for future research.

The outcomes of this research create a starting point for subsequent studies exploring similar linguistic phenomena. A comparative study using

the "Russian Classic Literature" subcorpus could be particularly valuable in tracking the collocational patterns of the lexeme "sound" in literary texts. Future research could also examine "sound lexemes" within various semantic categories. For instance, a corpus-based analysis could explore sounds produced by humans (e.g., crying, shouting, laughing), sounds associated with nature, and other onomasiological categories. Finally, expanding the analysis to other languages, such as Turkish, can contribute to the linguistic typology. Cross-linguistic studies, drawing on corpora from genetically and typologically diverse languages, for instance Russian and Turkish, can provide valuable insights into both universal cognitive mechanisms and culture-specific strategies involved in the linguistic encoding of auditory perception.

BIBLIOGRAPHY

- ANTOPOLSKIY, Aleksandr, BONCH-OSMOLOVSKAYA, Anastasia, BORODKIN, Leonid, VOLODIN, Andrey, GAGARINA, Dinara, GRISHIN, Yevgeny, KIJNER, Inna, OREHOV, Boris, RUMYANTSEV, Maksim, & SMETANIN, Andrey (2023), *Tsifroviye Gumanitarniye Issledovaniya*, Sibirskiy Federalniy Universitet, Krasnoyarsk.
- BLINNIKOV, Georgy, & MITINA, Olga (2020), "Linguistic Synaesthesia: A Case Study Of Russian And Italian Adjectives", *Russian Linguistic Bulletin*, 4.24, 97-104, <https://doi.org/10.18454/RULB.2020.24.4.36>.
- EVANS, Nicholas, & WILKINS, David (2000), "In The Mind's Ear: The Semantic Extensions Of Perception Verbs In Australian Languages", *Language*, 76.3, 546-592, <https://doi.org/10.2307/417135>.
- GATSURA, Natalia, AKAeva, Eleonora, & VINOKUROVA, Tatyana (2023), "Synaesthetic Metaphors In J. Harris's Novel 'Blueeyedboy'", *Philology. Theory & Practice*, 16.7, 2197-2204, <https://doi.org/10.30853/phil20230335>.
- KOLESNIKOVA, Anna & KRYUKOVA, Larisa (2019), "Lingvisticheskoye Modelirovaniye Sluhovogo Vospriyatiya Irrealnosti V Romane V. Pelevina Chapayev I Pustota", *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta*, 2.199, 63-69, <https://doi.org/10.23951/1609-624X-2019-2-63-69>.
- KUBRYAKOVA, Elena (2004), *Yazyk I Znaniye. Na Puti Polucheniya Znaniy O Yazyke*, Yazyki Slavyanskoy Kulturi, Moskva.
- KUBRYAKOVA, Elena (2012), *V Poiskakh Sushnosti Yazyka. Kognitivnyye Issledovaniya*, Znak, Moskva.
- KUMCU, Ahmet (2021), "Linguistic Synesthesia in Turkish: A Corpus-based Study of Crossmodal Directionality", *Metaphor and Symbol*, 36.4, 241-255, <https://doi.org/10.1080/10926488.2021.1921557>.

- LIEVERS, Francesco Saverio (2015), "Synaesthesia: A Corpus-Based Study Of Cross-Modal Directionality", *Functions of Language*, 22.1, 69-95, <https://doi.org/10.1075/fol.22.1.04str>.
- LIEVERS, Francesco Saverio, & HUANG, Chu-Ren (2016), "A Lexicon Of Perception For The Identification Of Synaesthetic Metaphors In Corpora", *Proceedings of the Tenth International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC'16)*, European Language Resources Association (ELRA), Portorož, 2270-2277.
- MAJID, Asifa, & LEVINSON, Stephen C. (2011), 'The Senses in Language and Culture', *The Senses and Society*, 6.1, 5-18, <https://doi.org/10.2752/174589311X12893982233551>.
- MALISHEV, Aleksandr (2017), "Leksiko-Semanticheskiye Osobennosti Peredachi Tsveta, Zvuka I Zapaha V Kamchatskikh Ocherkah V.M. Peskova", *Vestnik SPbGU. Yazik i literatura*, 14.3, 466-476, <https://doi.org/10.21638/11701/spbu09.2017.313>.
- MOTOKI, Kosuke, SPENCE, Charles, & VELASCO, Carlos (2023), "When Visual Cues Influence Taste/Flavour Perception: A Systematic Review", *Food Quality and Preference*, 111, 104996, <https://doi.org/10.1016/j.foodqual.2023.104996>.
- NIKITINA, Larisa (2024), "Fragrance lexicon for analysis of consumer-generated perfume reviews in Russian and English", *MethodsX*, 12, 102627, <https://doi.org/10.1016/j.mex.2024.102627>.
- PREOBRAZHENSKY, Aleksandr (1910-1914), *Etimologicheskii Slovar Russkogo Yazika*, Tipografiya G. Lissnera i D. Sovka, Moskva.
- REBECO, Tatyana (2015), *Telesniy Opit V Strukture Individualnogo Znaniya*, Institut psihologii RAN, Moskva.
- SAVCHUK, Svetlana, ARKHANGELSKY, Timofey, BONCH-OSMOLOVSKAYA, Anastasia, DONINA, Olga, KUZNETSOVA, Yulia, LYASHEVSKAYA, Olga, & PODRYADCHIKOVA, Marina (2024), "Natsionalniy Korpus Russkogo Yazika 2.0: Noviye Vozmozhnosti I Perspektivi Razvitiya", *Voprosi Yazikoznaniya*, 2, 7-34, <https://doi.org/10.31857/0373-658X.2024.2.7-34>.
- SEAN, David (1996), "Synaesthesia and Synaesthetic Metaphors", *PSYCHE: An Interdisciplinary Journal of Research On Consciousness*, 2(32), [Accessed 25 Jan 2025], <https://psycnet.apa.org/record/2001-03324-001>.
- SEREBRENIKOV, Boris, & UFIMTSEVA, Anna (1977), *Yazykovaya Nominatsiya. Obshnye Vorposy*, AN SSSR Institut Yazykoznaniya, Moskva.
- SHINOHARA, Kazuko, & NAKAYAMA, Akihito (2011), "Modalities and Directions in Synaesthetic Metaphors in Japanese", *Cognitive Studies: Bulletin of the Japanese Cognitive Science Society*, 18(3), 491-507, <https://doi.org/10.11225/jcss.18.491>.

BETWEEN THE SENSE AND THE LANGUAGE:
A CORPUS-DRIVEN ANALYSIS OF THE LEXEME "SOUND" IN RUSSIAN

- TOGNINI-BONELLI, Elena (2001), *Corpus Linguistics at Work*, John Benjamins, Amsterdam.
- VASMER, Max (1987), *Etimologicheskiy Slovar Russkogo Yazika*, Progress, Moskva.
- VIBERG, Åke (1984), 'The verbs of perception: a typological study', Ed. Brian BUTTERWORTH, Bernard COMRIE & Östen, DAHL, *Explanations for Language Universals*, De Gruyter Mouton, Berlin, Boston, 123-162.
- WINTER, Bodo (2019), *Sensory Linguistics. Language, Perception and Metaphor*, John Benjamins, Amsterdam.
- YAROSHENKO, Polina (2023), "Sinesteticheskiye Slovosochetaniya V Parallelnom Multiyazichnom Korpuse", *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk. Seriya Literatury I Yazika*, 82(4), 91-99.
- YARTSEVA, Victoria (1998), *Bolshoi lingvisticheskiy slovar. Yazykoznaniye*, Bolshaya Rossiyskaya Entsiklopedia, Moskva.

BEYOND THE SHADOWS: KEATS, SHELLEY AND THE PLATONIC QUEST FOR TRUTH

Gölgelerin Ötesinde: Keats, Shelley ve Platonik Hakikat Arayışı

Meltem CAN*

ABSTRACT: Throughout history, human beings have sought to transcend their material existence by exploring the depths of the soul. Literature, which incorporates human concerns, embodies this quest for transcendence across different periods. English Romanticism, with its deep engagement with spirituality, mysticism, imagination, and contemplation, presents poetry as a medium that reveals the mystical experiences of the poet-prophet. As leading figures of this tradition, Percy Bysshe Shelley and John Keats have carved out a distinguished place in English poetry and portrayed the ascent of their personas from a mundane reality to a sublime and mystical realm—an elevation that also resonates with Plato’s *allegory of the cave*. However, the question of whether these Romantic departures from physical reality represent an escape or a deeper engagement with truth is closely related to the long-standing discourse on the necessity of literature. This paper argues that Keats’ “Ode to a Nightingale” (1819) and Shelley’s “To a Skylark” (1820) depict transcendence not as mere escapism but as a rebellious attempt to unveil hidden truths about the human soul that challenges the illusory nature of everyday existence, as Plato’s allegory suggests. Yet, unlike Plato’s philosopher, who reaches enlightenment through reason, Keats and Shelley’s personas achieve liberation through artistic creativity, symbolized by the nightingale and skylark. In this sense, this article examines the duality of the physical and spiritual realms, the transcendental experiences of the poems’ personas, and the role of poetic creativity as an emancipatory force against Plato’s scepticism of art.

Keywords: Keats, Shelley, cave allegory, transcendence, artistic creativity

ÖZ: Tarih boyunca, insanoğlu ruhunun derinliklerini keşfederek maddi varlığını aşmaya çalışmıştır. İnsanın kaygılarıyla hem şekillenen hem de yansıtan edebiyat, farklı dönemlerde bu aşkınlık arayışını somutlaştırmıştır. Özellikle İngiliz Romantizmi, maneviyat, mistisizm, hayal gücü ve tefekkür ile olan derin ilişkisiyle, şiiri şair-kâhinin mistik deneyimlerini ortaya koyan bir araç olarak sunar. Bu geleneğin önde gelen temsilcilerinden Percy Bysshe Shelley ve John Keats, İngiliz şiirinde önemli bir yer edinmiş ve şiir kişilerinin sıradan bir

* Dr, Manisa Celal Bayar University, School of Foreign Languages, Manisa, meltem.can@cbyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8561-804X



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Can

Geliş Tarihi / Received: 04.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

gerçeklikten ulvi ve mistik bir âleme yükselişini tasvir etmişlerdir—ki bu yükseliş, Platon’un *mağara alegorisi* ile de örtüşmektedir. Ne var ki, bu Romantik kopuşların fiziksel gerçeklikten bir kaçış mı, yoksa hakikatle daha derin bir ilişki mi kurduğu sorusu, edebiyatın gerekliliğine dair süregelen tartışmalarla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, bu makale, Keats’in “Bülbüle Övgü” (1819) ve Shelley’nin “Bir Tarla Kuşuna” (1820) adlı şiirlerinin, aşkınlığı salt bir kaçış olarak değil, Platon’un alegorisinin öne sürdüğü gibi, gündelik varoluşun yanıltıcı doğasına meydan okuyan ve insan ruhuna dair gizli hakikatleri açığa çıkarmaya yönelik isyankâr bir girişim olarak tasvir ettiğini savunmaktadır. Ancak, Platon’un akıl yoluyla aydınlanmaya ulaşan filozofundan farklı olarak, Keats ve Shelley’nin şiirsel kişileri bülbül ve tarla kuşu ile sembolize edilen sanatsal yaratıcılık aracılığıyla özgürlüğe erişir. Bu anlamda, bu makale fiziksel ve ruhsal âlemlerin ikiliğini, şiir kişilerinin aşkın deneyimlerini ve Platon’un sanata yönelik şüpheciliğine karşı şiirsel yaratıcılığın özgürleştirici bir güç olarak rolünü ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Keats, Shelley, mağara alegorisi, aşkınlık, sanatsal yaratıcılık

Cite as / Atıf: CAN, M. (2025). Beyond the Shadows: Keats, Shelley and the Platonic Quest for Truth. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15(30), 275-296. <https://doi.org/10.33207/trkede.1650741>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

*“Look within you, you are what you seek”
(Rumi, Trans. Shahin Motallebi, 2012, 57)*

Since antiquity, the tension between the world of appearances and the pursuit of higher realities has preoccupied thinkers, artists and poets. Literature has often gone beyond mirroring the world as it seems and imagined ways of transcending its limits. In the Romantic era, this search for transcendence took a new turn with poets who turned to imagination, emotions and nature as sources of deeper truth. John Keats and Percy Bysshe Shelley, two leading figures of English Romanticism, address these ideas in “Ode to a Nightingale” and “To a Skylark,” in which the birds stand for a realm of freedom and knowledge beyond human suffering and mortality. The personas express a longing to escape the illusions of everyday life and connect with something purer and more enduring. Drawing on Plato’s allegory of the cave, Keats and Shelley’s poems suggest that art, like philosophy, can reveal truths that lie behind the ordinary. However, unlike Plato’s emphasis on rational enlightenment, they highlight the power of artistic imagination and emotional experience as fundamental means of reaching truth. Transcendence, for these poets, is not an escape from reality but an active, creative engagement with the mysteries of existence. Thus, this article examines “Ode to a Nightingale” (1819) and “To a Skylark” (1820) as poetic reconfigurations of Plato’s allegory of the cave. In contrast to Plato’s freed prisoner who attains truth through rational contemplation, the personas in these poems achieve transcendence through their imaginative and creative powers symbolized by the nightingale and the skylark. By analysing how poetic imagination bridges physical existence and

metaphysical reality, this study seeks to contribute to the discussions on the philosophical role of art and highlight the transformative potential of poetic creativity as a means of liberation from the illusions of material life.

A deeper understanding of how Keats and Shelley explore these philosophical themes requires a return to Plato's philosophical framework, particularly his allegory of the cave, and its profound influence on literary thought.

Plato's Allegory of the Cave: Perception and Reality

As one of the founders of Western thought, Plato produced works of unparalleled influence addressing ontological, aesthetic, social, and philosophical issues. His philosophy, known as Platonism, has been interpreted in various ways over the centuries. At its core, he asserts the existence of a higher realm of reality and regards the physical world as merely a world of appearances or shadows. In other words, as Bertrand Russell also suggests, "Plato's philosophy rests on the distinction between reality and appearance" (Russell, 1972, p. 119). The world we live in and the reality we perceive through our five senses are merely illusions, by no means as enduring as the timeless, absolute ideas residing in the world of Forms for Plato. In this sense, he regards the world of Forms as the only true and unchanging reality. True, unchanging forms exist in this higher realm, while the "everyday world of particular things accessible to sense-perception" stand as copies of the "Forms" which "are the only true objects of knowledge and truly real" (Shephard, 1994, p. 6). To illustrate the illusory nature of human existence, Plato presents a cave analogy in Book VII of *the Republic*. In this analogy, a group of people, "prisoners" who are "like to us," have been chained in an underground cave from birth, unable to move or see anything beyond the wall in front of them (Plato, 1997, p. 1133). A fire behind them cast shadows of statues carried along, which they perceive as reality. In fact, "the prisoners [...] in every way believe that the truth is nothing other than the shadows of those artifacts" (1997, p. 1133). If freed, a prisoner could turn to see the fire and statues behind him and eventually leave the cave to perceive the true world above. Thus, for Plato, beyond this illusion lies a higher realm, the World of Forms, which embodies the ultimate truth and perfect beauty the prisoners are unaware of—the true forms of beings.

While Plato's allegory has been applied to diverse literary contexts, including recent studies in Türkiye that explore its influence on Iris Murdoch's moral philosophy (Yıldız & Torusdağ, 2022), on the modernist

poetry of Yeats and Eliot (Örmengül, 2019) and on representations of the female body in Platonic discourse (Ekmekçi, 2019), this article specifically explores how Romantic poets John Keats and Percy Bysshe Shelley reimagine the journey from illusion to truth. Unlike Plato's emphasis on rational enlightenment, Keats and Shelley render transcendence an aesthetic and emotional experience, led not by reason but by artistic imagination. Their works portray the ascent from darkness to light as a journey enabled by the transformative power of poetic creativity rather than by rational and philosophical inquiry.

Romanticism and the Poetic Imagination: Keats' "Ode to a Nightingale" and Shelley's "To a Skylark"

Plato's theory that the beauty of nature is merely a reflection of a more profound, timeless truth presents a paradox; it underscores the value of the physical world while simultaneously elevating it, as nature serves as a bridge to something more divine. According to Jenkyns, the Romantics "with their taste both for grand abstractions and for the particularities of the natural world" were deeply fascinated by this "Platonic paradox", which designates nature not only as beautiful but also as a means to higher truth, "the transcendent" (Jenkyns, 1994, p. 206). Many Romantic poems, while portraying "an individual life journey as personal exile or journey in search of 'the unknown point of origin,'" explore the depths of the human soul to perceive beyond its dark obscurity by transcending the materiality of the world, much like Plato's prisoner who escapes the cave (Ciecko, 2009, p. 6). The poetry of the era suggests that, similar to the prisoners of the cave, the human soul is also imprisoned within the corporeal presence and constraints of everyday existence, which people mistakenly perceive as the only and ultimate reality. Keats's "Ode to a Nightingale" and Shelley's "To a Skylark" challenge this false conviction by complicating the dichotomy between the physical and the spiritual. Both poets present the soul not as seeking a separate, mystical realm but as the very source of ultimate reality. In other words, both poems situate Plato's World of Forms within the human soul rather than portraying transcendence as a journey to an external metaphysical sphere.

Recent scholarship further supports this internalization of transcendence through nature and imagination. Golban (2021) highlights that Romantic poets portray nature as a spiritual and imaginative mode of existence shaped by dualism, escapism, pantheism, and co-authorship. Similarly, Ayyıldız (2017) addresses how Shelley's poetry expresses Romantic rebellion through aestheticism, while Uslu (1990) explores the Romantic elements in Keats's

odes, highlighting his sensory intensity, personal emotion, and philosophical reflections on beauty, death, and desire. Guven & Erdogan (2021) also argue that Keats's "Ode on a Grecian Urn" explores the contrast between eternal art and fleeting life through a Romantic lens. These studies all suggest that for Romantic poets, nature and imagination are not mere means to escape but crucial pathways to higher truths beyond the confines of material existence.

In relation to Keats' exploration of Platonic longing of the soul for ineffable truths beyond the material world, "Ode to a Nightingale" elaborates on "the search for lasting beauty and happiness and for permanent meanings in a world where everything fades and dies" through a nightingale, which the persona admires for its tranquil and peaceful world untainted with human concerns or suffering (Carter & McRae, 1996, p. 113). However, the poem also suggests deeper, transcendental layers of meaning that bring Keats' work closer to Plato's concept of the Forms. The world of the nightingale is not merely an external paradise but also a manifestation of the persona's vision, allowing for the exploration of the soul's deeper knowledge. The persona longs to embark on a spiritual journey toward his soul with the nightingale and declares "Away! away! for I will fly to thee," which also reinforces the Romantic notion that the "spiritual quest finding one's way in this world is not to be realized via the external world, but in the inner landscape of the soul" since, the "path" to true understanding "works from within, from the self which lives in the very depths of the unconscious, with secret recesses of the heart" (Keats, 1993, p. 790; Fogle, 1953, p. 213). Accordingly, "Ode to a Nightingale" renders the nightingale "a winged, light, and divine creature," much like the poet Plato depicts in his works (Mamatha & Anurita, 2021, p. 221). The bird stands for the poet's gifted, mystical self—the poetic imagination and artistic creativity—that bring him closer to the divine, the absolute. Similarly, while acknowledging the fleeting nature of pleasure, the poem conveys the persona's desire "to depart from the world" in "search for the eternally beautiful and the transcendent" (Rao, 2023, p. 353). Through poetic creativity and imagination, the persona attempts to become one with the eternal and the timeless. In the third stanza, the persona delineates the outer reality as cruel and expresses his yearning to "fade away in the forest dim" alongside the nightingale, as he seeks refuge from "the melancholy dissolutions of change and physical decay" (Fogle, 1953, p. 213). Against the backdrop of "the groan" and suffering of human beings, the bird's song "of summer," symbolizing the infinite and spiritual, stands in stark contrast to life's harsh realities. Finally, the persona questions whether what he has seen and felt has been "a vision, or a waking dream,"

which reflects the central tension of the poem between material reality and divine transcendence (Keats, 1993, p. 790). This contradiction echoes the Platonic distinction between the illusory world of appearances and the eternal truths of the soul.

Like Keats, Percy Bysshe Shelley attempts to “capture deep personal experiences” in his poetry (Carter & McRae, 1996, p. 113). He regards artistic imagination as the primary means of conveying these intense personal insights. Shelley asserts that “[r]eason is to imagination as the instrument to the agent, as the body to the spirit, as the shadow to the substance” (1993a, p. 753). Thus, for the poet, imagination is a path to revealing divine truth, absolute good and perfection, as it is imagination that reinterprets the factual aspects of the perceptual world. In this regard, as Stillinger and Lynch note, Shelley’s poems largely

“show the influence of his study of Plato and the Neo-Platonist. Shelley found congenial the Platonic division of the cosmos into two worlds- the ordinary world of change, mortality, evil and suffering and the criterion world of perfect and eternal Forms, of which the world of sense experience is only a distant and illusionary reflection” (Stillinger & Lynch, 1993, p. 645).

Regarding his interest in Platonism, Shelley, in his poems, draws on idealism that “creates a higher reality and truth in the mind of the reader, the higher truth that can be seen by Plato’s Philosopher-King” (Salavati, 2013, p. 269). “To a Skylark” resonates with this idealism by exploring the tension between human suffering in the physical world and the unburdened joy of the small skylark, which, as “a symbol of the transcendental reality that exists beyond our material world,” arouses the persona’s longing for liberation from material existence into its immaterial, blissful realm (Rao, 2023, p. 354). The poem designates the dream state as a mode of being closer to truth, in contrast to physical reality— a notion that echoes in Plato’s cave allegory: “Waking or asleep, Thou of death must deem, Things more true and deep, Than we mortals dream” (Shelley, 1993b, p. 712). In this regard, much like Plato’s prisoner who mistakes shadows for reality until he perceives the true forms in the world of Forms, Shelley’s persona yearns to go beyond the worldly sorrow and attain the heavenly joy of the skylark. Thus, the infinite bliss represented by the skylark exemplifies the world of Forms, which, in Platonic terms, is the embodiment of flawless beauty and ultimate truth:

“When [the soul] focuses on something illuminated by truth and what is, it understands, knows, and apparently possesses understanding, but when it focuses on what is mixed with obscurity, on what comes to be and passes away, it opines and is dimmed, changes its opinions this way and that, and seems bereft of

understanding. [...] So that what gives truth to the things known and the power to know to the knower is the form of the good" (Plato, 1997, p. 1129).

In this sense, the poem contrasts reality, materiality, and human weakness with the ideal, spiritual and divine perfection embodied by the skylark, which echoes Plato's distinction between the world of illusion and the world of Forms. Shelley's work portrays the skylark not as an ordinary bird but as a divine entity, a gateway to a mystical realm that the soul aspires to reach. The skylark's existence, untouched by human suffering and worldly concerns, highlights the fundamental dichotomy between the infinite ethereal spirit embodied by the bird and the flawed, transient nature of humanity. Symbolized by a small, merry skylark, Shelley's artistic vision and poetry similarly serves as a liberating force for the reader to break free from the earthly, mundane existence "from the prison of the actual" to "a higher reality ... by giving [the individual] spiritual rights in a universe of the mind that is free from the limitations of matter, time and space" (Salavati, 2013, p. 270).

Despite both poems' designating poetic imagination as a means of transcendence—manifested through their exaltation of the birds as ethereal creatures—"Ode to a Nightingale" and "To a Skylark" offer distinct perspectives and tones. Keats' poem is dreamy, introspective, and melancholic, as the persona struggles with his inability to escape the transitory nature of life and attain authentic transcendence. The persona's distress reflects Keats' exploration of the tension between immortality and the limitations of corporeal existence, as well as the dichotomies of reality and illusion, and lies and truth. On the other hand, Shelley's work conveys a more hopeful and rhapsodic tone, with the persona portraying the skylark as a wondrous creature above human frustrations and earthly struggles. Rather than sinking into sadness, the persona aspires to learn from the boundless joy of this magical being. Unlike "Ode to a Nightingale," which represents the persona as overwhelmed by insecurity and sorrow and finding peace in the bird's song as a refuge from misery and loss, "To a Skylark" celebrates the skylark as an idealistic symbol of divine happiness. In this poem, the persona embraces the bird's joy, heavenly nature, and freedom as a source of poetic inspiration. Thus, building upon the Romantic reimagining of transcendence, both Keats' and Shelley's poems illustrate how the act of artistic creation itself becomes a means of liberation. Through imagination and emotional vision, the poetic personas reflect the Platonic escape from the cave through the visionary power of poetry rather than rational inquiry.

Escaping the Cave: Artistic Creativity as a Path to Transcendence

In Plato's allegory, after breaking free from his chains, the prisoner steps out into the world beyond, mesmerized by what he sees:

"At first, he'd see shadows most easily, then images of men and other things in water, then the things themselves. Of these, he'd be able to study the things in the sky and the sky itself more easily at night, looking at the light of the stars and the moon, than during the day, looking at the sun and the light of the sun" (Plato, 1997, p. 1134).

This state of illumination, in which an individual goes beyond the confines of their former consciousness—his cave, in Plato's terms—, echoes in both "Ode to a Nightingale" and "To a Skylark." In each poem, transcendence is a central theme illustrated through the personas that dissolve themselves into the infinite realm of the nightingale and the skylark, thereby revealing the profound mystery of the human soul. Thus, Keats and Shelley meet on a common ground in their portrayal of the human longing to embrace a true, divine self that exists beyond illusory, socially constructed, and material identities.

Regarding Romanticism's exaltation of transcendental experience over mundane everyday existence, John Keats's "Ode to a Nightingale" initially presents the persona in an intoxicated, disoriented state, induced by wine, opium or hemlock, and reflects his distress from dizziness: "My heart aches, and a drowsy numbness pains / My sense, as though of hemlock I had drunk, / Or emptied some dull opiate to the drains" (Keats, 1993, p. 790). His yearning for escape is mirrored in his desire to "drink, and leave the world unseen" as he longs to forget the evils of this world (1993, p. 790). However, as the poem unfolds, this ecstatic state shifts beyond intoxication. The persona, enchanted by the mirth of the nightingale, expresses a desire to accompany the bird to transcends his conscious self and accompany the bird into a higher, more profound realm: "Tis not through envy of thy happy lot/ But being too happy in thine happiness" (1993, p. 790). This transformation signifies a deeper form of transcendence, marked by an achieved state of "ecstasy," defined as "an intensification of emotion so powerful as to produce a trancelike dissociation from all but the single overpowering feeling" (Ecstasy Definition and Meaning, 2025). On the other hand, as Spurgeon suggests in her comprehensive book *Mysticism in English Literature*, "To a skylark" reflects Shelley's strong belief in "a Soul of the Universe" that "is unnameable, inconceivable even to man, for the deep truth is imageless" (1913, p. 35). The poem serves as a testament to "Shelley's clearest and most obvious expression of his devotion to the Spirit of Ideal

Beauty,” which, as critics argue, manifests “its reality to him” in a way that transcends ordinary perception (p.35-6). As “an idealist,” Shelley offers insights into the existence of a higher realm of “Beauty” where Ultimate Truth resides, corresponding to Plato’s World of Forms, the eternal source of beauty, joy and truth (Stillinger & Lynch, 1993, p. 645). Thus, just as Keats’s nightingale exists within and calls for access to a higher reality, Shelley’s skylark serves as a similar function as a part and means of the World of Forms. Both birds inspire the personas to fall into a trance and awaken to the existence of an ethereal, flawless reality beyond the physical world.

Despite the profundity of his allegory, Plato leaves the primary means of liberation ambiguous and refrains from clarifying how the man in the cave ultimately frees himself from his chains. In contrast, Keats and Shelley foreground poetic creativity as the key faculty that enables individuals to break free from the bonds of the illusions of the human condition and attain the absolute mystical reality symbolized through the bird imagery. It is crucial to note that neither poet entirely rejects Plato’s view that reason leads to ultimate truth. Rather, they reinterpret the Platonic quest for truth and contend that artistic creativity and imagination are equally significant means of attaining higher realities. Thus, rather than portraying their personas’ rapture as a transient ignorance of life’s harsh realities, both poems highlight the individual’s liberation through poetic genius and an authentic grasp of the world. In this light, the personas’ ecstatic embrace of a mystical reality is not an act of cowardly denial and elitist escapism. Instead, it represents a spiritual voyage into the deepest parts of the soul; a quest to unveil the self within and seek answers to fundamental questions about life and existence. With respect to the function of poetry in revealing absolute truth, Keats and Shelley challenge Plato’s view of art. In *the Republic Book X*, the philosopher criticizes art as a copy of a copy, thrice removed from reality: “the artist imitates only particulars and so produces only imitations of imitations” (Shepherd, 1994, p. 14). Keats and Shelley, however, argue that poetry is not a distortion of truth but a vehicle for illumination. They redefine it as “an expression of reality, of the creation, on the part of the artist-creator, of something which previously did not exist” (Eliopoulos, 2021, p. 6). Thus, poetry and art are seen as pathways to deeper truths that reason alone may fail to uncover. In this way, the poets suggest that reason and imagination are to collaborate to broaden the individual’s understanding of reality rather than being in conflict. In other words, truth can be

discovered through both rational thought and the insights and emotional depth that art offers.

While Plato regards poets as threats to the wellbeing of the society, the two Romantic poets present the poet as a seeker of truth through art. By portraying poetry as a bridge between the timeless and the material world, Keats and Shelley designate the poet as a gifted individual who can see beyond everyday reality, look within in Rumi's terms, and grasp the inexpressible truths of existence symbolised by the nightingale and the skylark in their poems. Thus, the poet is none other than Plato's freed prisoner, whose courage, restless mind, artistic expression, and creative genius serve to illuminate others. Samuel Taylor Coleridge's *Biographia Literaria* (1817) further supports this Romantic exaltation of the poet and his artistic genius. The book introduces the theory of "creative transcendence," which forms a harmonious affiliation between the ideal and the real world, and defines imagination as "a repetition of the reflection in the finite mind of the eternal act of creation of the infinite I AM" (Coleridge, 1930, p. 159). Thus, poetry forms a magical bridge between thought and being and serves to expand human consciousness by evoking the power of imagination. For Keats and Shelley, the transcendent power of poetic imagination is the greatest source of human understanding and knowledge. Like other Romantic poets, they believe that the "heightened imagination [...] leads a poet to the mystic perception of the constant behind the flux, the infinite behind the finite, the eternal behind the ephemeral, and the transcendental behind the sensory" (Mukherjee, 2015, p. 135). In other words, the poet's imagination, as the core of artistic talent, is not a means of escape but "a creative power by which the mind 'gains insight into reality, reads nature as a symbol of something behind or within nature'" (Wellek, 1949, p. 159).

Regarding the animating and liberating power of poetic imagination, Keats' "Ode to a Nightingale" illustrates how the nightingale, as the symbol of the persona's poetic genius, initiates his transcendence into an intoxicated state. Keats explores "[t]he gap" that "is between an ideal of vision of life, a heaven of the imagination symbolized in the nightingale, and a grim vision of life's realities" (Stephen, 2000, p. 217). Through "a visionary flight" with the nightingale, the persona embarks on a spiritual voyage "from a sense of diminished life" to creativity, namely a "full life" (Khan, 2002, p. 83). As the poem unfolds, he loses connection to his physical self and sheds his weariness and worldly concerns. His mystical journey, stirred by the nightingale, is reflected in his desire to break free from his material self: "Fade far away, dissolve, and quite forget, What thou among the leaves hast

never known” (Keats, 1993, p. 790). The nightingale, likened to a “dryad” and addressed as an “immortal Bird” that “was not born for death,” is a supernatural, free, and “lightwinged” being that brings joy to all (1993, p. 790). As mystical as the poetic creation itself, the nightingale represents the persona’s true but suppressed, talented and sensitive self that urges him to transcend the mundane. Inspired by the bird’s happy song and its joyousness, the persona dares to explore the spiritual realm, which underlines the notion that the nightingale, as a symbol of poetic creativity, does not numb but awakens him to a greater reality and ultimate truth through “the viewless wings of Poesy” (1993, p. 790). Initially, the persona attempts to “leave the world unseen” by dancing, singing in full joy and turning to Bacchus, the Greek god of wine. Yet, poetry embodied in the nightingale’s song, inspires him to undertake a mystical journey to attain to the perfect, joyful realm and eventually fulfils his aspiration as his exclamation “Already with thee!” suggests (1993, p. 790). The nightingale, symbolizing the bliss of artistic creation, is depicted as an invisible presence within the “embalmed darkness” of the forest, where the persona “cannot see” due to his blindness to and detachment from the physical world induced by his poetic genius (1993, p. 790). However, his lost eyesight does not diminish his experience. Poetry that intoxicates him and illuminates the depths of the sublime sharpens his inner vision and perception, enabling him to smell and sense the flowers in a state of trance.

Similarly, “To a Skylark” sets forth poetic creation and imagination through the symbol of the immortal and divine skylark that stirs the persona’s transcendent ecstasy and journey toward creativity. In the fourth stanza, the skylark flies higher and higher as the day ends, which symbolizes the bird’s elevated presence as the highest state a poet can reach: “Like a star of Heaven, In the broad day-light, Thou art unseen, but yet I hear thy shrill delight” (Shelley, 1993b, p. 710). The central symbols, the skylark and the nightingale in Keats’ and Shelley’s poems, are significant as they both reflect their creators’ view of poetry as the manifestation of poetic imagination and artistic creativity. As Fogle also notes, while the skylark in Shelley’s vision represents the transcendent power of imagination, Keats’ nightingale stands for the deep expression of poetic genius: “Shelley finds a fruitful source of poetic inspiration in the skylark, which soars vertically into the heavens until it disappears; Keats is impelled to write some of his finest verse by the nightingale, a dweller in trees, which does not venture far above the ground” (Fogle, 1953, pp. 38, 45). Furthermore, in his distinguished work *The Defence of Poesy* (1840) Shelley discusses the role of the poet and

compares him/her to a nightingale singing in the dark and creating beauty even in loneliness and darkness. For Shelley, a poet is the one who “participates in the eternal, the infinite, the one” and “could reform the world through poetry” thanks to its transformative power (Shelley, 1993a, p. 115; Carter & McRae, 1996):

“A poet is a nightingale who sits in darkness and seeks to cheer his own solitude with sweet sounds; his auditors are as men entranced by the melody of an unseen musician, who feel they are moved and softened yet know not whence or why.” ...‘poetry redeems from decay the visitations of divinity on man’ (Shelley, 1993a, p. 758).

Manifested through the nightingale, the poet, very much like Plato’s caveman, can redeem through poetry, as it is not just a mere form of entertainment but a potent power that elevates, enlightens, and preserves profound truths. Shelley’s poem also incorporates his belief that poetry’s true purpose is to transcend the limits of human consciousness and attain infinite and eternal truths. The persona reflects the poet’s desire to gain these truths, the wisdom of the bird, which hopefully reveals its “half the gladness/That [its] brain must know” and thus, frees himself from the banal and mechanical human presence (Shelley, 1993b, p. 712). Its euphoric existence and intuitive, unpremeditated, and happy song, untainted by human suffering, continue to be heard even while the bird is hidden from sight, which symbolizes the immortality of poet and the lasting impact of his poems through time. In other words, the bird’s song becomes a metaphor for the poets’ imprints and impacts, as their poetry, like the song, endures beyond their physical existence. Furthermore, in the eighth stanza of “To A Skylark”, Shelley’s comparison of the bird to “a Poet hidden, In the light of thought, Singing hymns unbidden, Till the world is wrought” suggests that, like the skylark’s song, the poet’s poetic genius and creativity, namely his music, has the power to shape the world, stir unique emotions, and reveal hidden truths about the soul and existence (1993, pp. 710–11). The poet’s ability to uncover deep truths about life and cosmos, the “eternal reality” which “exists beyond time and space” as Plato’s Forms, points out the transformative power of art to change people’s hearts and minds (Salavati, 2013, p. 270). The skylark, described as a divine star, a glow-worm’s light, and a rose with a nice scent, accordingly embodies the perfect, pure beauty of the ideal and eternal in Platonic terms. Furthermore, as a mediator between the mystical and physical realities, the bird represents human attributes such as “a Poet’s verses” and “a maiden’s song,” compared to the “[s]ound of vernal showers, [o]n the twinkling grass,” which portrays the bird as an intermediary between the transcendent and the concrete (1993b, p.

711). Therefore, the poem conveys the idea that the skylark's music is beyond any earthly beauty, song, or bliss and represents a heavenly and sublime form of expression. The skylark, named as "Sprite" to signify spirit, regenerates the world much like poetry, with its divine, unearthly music, free from flaw or fragility. This idea about the necessity of poetic imagination is also asserted by Shelley who "believed that it is through the power of creative imagination that the world and the society will be reformed, and through the enhanced perception of beauty" (Shelley, 1993b, p. 711; Stephen, 2000, p. 214). Similarly, Eliopoulos argues that for Shelley, "poetic imagination exceeds the borders of reason, thus being rendered the only human faculty that can not only see the ideal forms that Plato is enthusiastic about but also is capable of competently expressing the 'eternal truth of life'" (2021, p. 1). Thus, the poem incorporates the conviction that both the world and the individual can be transformed through artistic creativity, imagination, and an elevated sense of beauty, which suggests the metamorphic power of art. As the skylark soars "[h]igher still and higher, [f]rom the earth," full of love for life and producing music beyond all earthly creations, it stands in contrast to human beings, who, like the prisoners in Plato's cave, lead illusory, frustrated lives and feel despair even in their happiest moments (Shelley, 1993b, p. 710). The skylark, likened to "a cloud of fire, a star of Heaven, a rose," therefore represents a Form or divine being whose songs, as the expression of the ethereal, the spiritual and the eternal, transcend the boundaries of physical realm (1993b, pp. 710–711). The poet renders the bird's song as a reflection of the eternal truth, absolute beauty and "pure Forms" in Platonic terms, "which can only be understood by the imagination" (Rao, 2023, p. 355). The bird, as "the manifestation of that ideal beauty of the creator," also stands for the poet, whose poetry uplifts humanity spiritually and offers wisdom and guidance against collective ignorance and self-alienation (Salavati, 2013, p. 270). In other words, "To a Skylark" highlights the erudition of the skylark as a spiritual ideal for humanity, which embodies "the Platonic quest for union with the absolute good" that Shelley embraces (2013, p. 270): "What thou art we know not; What is most like thee?" (1993b, p. 710).

Conclusion

In revisiting "Ode to a Nightingale" and "To a Skylark" through Plato's allegory, this study contributes to Romantic literary scholarship by emphasizing poetic imagination as a means of philosophical and spiritual liberation. Unlike studies that portray Romantic transcendence as mere nostalgic yearning for a lost ideal or melancholic withdrawal, this analysis

foregrounds the rebellious, transformative power of artistic creativity. For Keats and Shelley, poetry is not a consolation but an emancipatory force challenging and transcending the illusions of material existence. Both poems portray the poetic personas' longing to accompany the divine birds not as an escape from earthly reality, but as a transcendental journey toward hidden truths, much like the prisoner in Plato's cave. The nightingale and skylark, as embodiments of artistic imagination and creative vision, inspire the personas to move beyond ordinary existence. In this sense, rather than a refuge from suffering and harsh realities poetry is rendered as a redemptive force that guides both the poet and the reader out of the cave to see the unseen.

While Plato criticizes poetry as mere imitation, compares it to shadows on a cave wall, and dismisses poets from the state for their divinely inspired states of ecstasy, he also admits poetry's power to evoke the soul. Keats and Shelley reclaim this transcendent force of poetry and illustrate how poems as works of art can break us free from intellectual and perceptual restraints and remind us of our shared human experience. Their works, as the poets' wake-up calls for humanity, to look back and unchain ourselves through art to realize that what we esteem as real may, in fact, be mere shadows and illusions lulling us to sleep

By highlighting how these poems subvert Plato's traditional hierarchy, which privileges reason over imagination and art, this article offers a new understanding of the philosophical function of poetry. It also seeks to open a path for future research that may further explore how later Romantic or modernist poets continue this legacy and redefine the role of imagination in the ongoing interplay between poetry and the human pursuit of truth.

REFERENCES

- AYYILDIZ, N. E. (2017). The rebellious spirit of romanticism as reflected within romantic aestheticism in Shelley's Poetry. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3(5S), Article 5 S. <https://doi.org/10.24289/ijsser.339166>
- CARTER, R., & McRae, J. (1996). *The Penguin Guide to English Literature: Britain and Ireland*. Penguin Books.
- CIECKO, A. t. (2009). Androgyny. In L. Dabundo (Ed.), *Encyclopedia of Romanticism (Routledge Revivals): Culture in Britain, 1780s-1830s*. Routledge.
- COLERIDGE, S. T. (1930). *Biographia Literaria*. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.88297>

- Ecstasy definition and meaning.* (2025, March 26). Collins English Dictionary. <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/ecstasy>
- EKMEKÇİ, Ç. (2019). The female body politics in Platonic discourse: A feminist reading. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 362–367. <https://doi.org/10.29000/rumelide.649029>
- ELIOPOULOS, P. (2021). The Critique of Philip Sidney and Percy Bysshe Shelley on Plato's Views about Poetry. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.18662/lumenphs/9.1/53>
- FOGLE, R. H. (1953). Keats's Ode to a Nightingale. *PMLA*, 68(1), 211–222. <https://doi.org/10.2307/459916>
- GOLBAN, P. (2021). *NATURE AS A MODE OF EXISTENCE: DUALISM, ESCAPISM, PANTHEISM, AND CO-AUTHORSHIP IN ENGLISH ROMANTIC POETRY*.
- GUVEN, S., & Erdogan, R. (2021). INANIMATE WITNESS OF HISTORY. *Eurasian Journal of English Language and Literature*, 3(1), 228–234. <https://dergipark.org.tr/en/pub/jell>
- JENKYNS, R. (1994). Introduction: The Nineteenth Century. In A. Baldwin & S. Hutton (Eds.), *Platonism and the English Imagination* (pp. 201–206). Cambridge University Press.
- KEATS, J. (1993). Ode to a Nightingale. In M. H. Abrams (Ed.), *The Norton Anthology of English Literature* (6th ed., p. 790). W. W. Norton.
- KHAN, J. U. (2002). Keats's 'Ode to a Nightingale': An Appreciation in Keatsian Aesthetics with Possible Sources and Analogues. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 6, 77–96. <https://kutuphane.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php?pdf=0000078&lng=0>
- MAMATHA, M., & Anurita, D. (2021). Platonism in the poetry of John Keats: A study of idealism and beauty. *International Journal of Advanced Academic Studies*, 3(2), 217–222. <https://doi.org/10.33545/27068919.2021.v3.i2c.1007>
- MUKHERJEE, D. (2015). A Monarch of Mysticism: Re-reading Wordsworth. *Research Journal of English Language and Literature (RJELAL)*, 3(4), 134–139.
- ÖRMENGÜL, S. (2019). W.B YEATS VE T.S ELIOT'UN ERKEN DÖNEM ŞİİRLERİNDE PLATONİK ÖĞELER. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. <https://doi.org/10.35343/kosbed.526940>
- PLATO (1997). *Complete Works* (D. S. Hutchinson & ohn M. Cooper, Eds.; ohn Madison Cooper, Trans.). Hackett Publishing.

- RAO, P. J. (2023). The influences of Hellenism in Keats' and Platonism in Shelley's poetry. *International Journal of Novel Research and Development*, 8(5), g352–g355. <https://ijnrd.org/viewpaperforall.php?paper=IJNRD2305643>
- RUSSELL, B. (1972). *A History of Western Philosophy*.
- SALAVATI, P. (2013). Utopian Desire in Percy Bysshe Shelley's Poetry. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 2(8). <https://doi.org/10.5901/ajis.2013.v2n8p267>
- SHELLEY, P. B. (1993a). Defence of Poetry. In M. H. Abrams (Ed.), *The Norton Anthology of English Literature* (6th ed., pp. 753–765). Norton.
- SHELLEY, P. B. (1993b). To a Skylark. In M. H. Abrams (Ed.), *The Norton Anthology of English Literature* (6th ed., pp. 710–712). W. W Norton.
- SHEPHARD, A. (1994). Plato and the Neoplatonists. In A. Baldwin & S. Hutton (Eds.), *Platonism and the English Imagination* (pp. 3–19). Cambridge University Press.
- SHEPHERD, A. (1994). Plato and the Neoplatonists. In A. Baldwin & S. Hutton (Eds.), *Platonism and the English Imagination*. Cambridge University Press.
- SPURGEON, C. F. E. (1913). *Mysticism in English literature*. Cambridge University Press.
- STEPHEN, M. (2000). *English Literature: A Student Guide*. Longman.
- STILLINGER, J., & Lynch, D. (Eds.). (1993). The Romantic Period. In M. H. Abrams (Ed.), *The Norton Anthology of English Literature* (6th ed., pp. 643-843.). W. W. Norton.
- USLU, Y. (1990). John Keats And the Romantic Elements in His Odes. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5, Article 5. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sefad/issue/16484/172158>
- WELLEK, R. (1949). The Concept of 'Romanticism' in Literary History II. The Unity of European Romanticism. *Comparative Literature*, 1(2), 147–172. <https://doi.org/10.2307/1768325>
- YILDIZ, F., & Torusdağ, G. (2022). The Problem of 'Self' in Iris Murdoch. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 5(9), Article 9. <https://doi.org/10.35235/uicd.1125673>

Appendix:

John Keats – *Ode to a Nightingale* (1819)

My heart aches, and a drowsy numbness pains
My sense, as though of hemlock I had drunk,
Or emptied some dull opiate to the drains
One minute past, and Lethe-wards had sunk:
'Tis not through envy of thy happy lot,
But being too happy in thine happiness, —

That thou, light-winged Dryad of the trees,
In some melodious plot
Of beechen green, and shadows numberless,
Singest of summer in full-throated ease.

O, for a draught of vintage! that hath been
Cool'd a long age in the deep-delvèd earth,
Tasting of Flora and the country green,
Dance, and Provençal song, and sunburnt mirth!
O for a beaker full of the warm South,
Full of the true, the blushful Hippocrene,
With beaded bubbles winking at the brim,
And purple-stainèd mouth;
That I might drink, and leave the world unseen,
And with thee fade away into the forest dim:

Fade far away, dissolve, and quite forget
What thou among the leaves hast never known,
The weariness, the fever, and the fret
Here, where men sit and hear each other groan;
Where palsy shakes a few, sad, last gray hairs,
Where youth grows pale, and spectre-thin, and dies;
Where but to think is to be full of sorrow
And leaden-eyed despairs,
Where Beauty cannot keep her lustrous eyes,
Or new Love pine at them beyond to-morrow.

Away! away! for I will fly to thee,
Not charioted by Bacchus and his pards,
But on the viewless wings of Poesy,
Though the dull brain perplexes and retards:
Already with thee! tender is the night,
And haply the Queen-Moon is on her throne,
Clustered around by all her starry Fays;
But here there is no light,
Save what from heaven is with the breezes blown
Through verdurous glooms and winding mossy ways.

I cannot see what flowers are at my feet,
Nor what soft incense hangs upon the boughs,
But, in embalmed darkness, guess each sweet
Wherewith the seasonable month endows
The grass, the thicket, and the fruit-tree wild;
White hawthorn, and the pastoral eglantine;
Fast fading violets cover'd up in leaves;
And mid-May's eldest child,

The coming musk-rose, full of dewy wine,
The murmurous haunt of flies on summer eves.

Darkling I listen; and, for many a time
I have been half in love with easeful Death,
Call'd him soft names in many a musèd rhyme,
To take into the air my quiet breath;
Now more than ever seems it rich to die,
To cease upon the midnight with no pain,
While thou art pouring forth thy soul abroad
In such an ecstasy!
Still wouldst thou sing, and I have ears in vain—
To thy high requiem become a sod.

Thou wast not born for death, immortal Bird!
No hungry generations tread thee down;
The voice I hear this passing night was heard
In ancient days by emperor and clown:
Perhaps the self-same song that found a path
Through the sad heart of Ruth, when, sick for home,
She stood in tears amid the alien corn;
The same that oft-times hath
Charm'd magic casements, opening on the foam
Of perilous seas, in faery lands forlorn.

Forlorn! the very word is like a bell
To toll me back from thee to my sole self!
Adieu! the fancy cannot cheat so well
As she is fabled to do, deceiving elf.
Adieu! adieu! thy plaintive anthem fades
Past the near meadows, over the still stream,
Up the hill-side; and now 'tis buried deep
In the next valley-glades:
Was it a vision, or a waking dream?
Fled is that music:—Do I wake or sleep?

Percy Bysshe Shelley – *To a Skylark* (1820)

Hail to thee, blithe Spirit!
Bird thou never wert—
That from Heaven, or near it
Pourest thy full heart
In profuse strains of unpremeditated art.

Higher still and higher
From the earth thou springest
Like a cloud of fire;

The blue deep thou wingest,
And singing still dost soar, and soaring ever singest.

In the golden lightning
Of the sunken sun—
O'er which clouds are brightning,
Thou dost float and run;
Like an unbodied joy whose race is just begun.

The pale purple even
Melts around thy flight;
Like a star of Heaven,
In the broad day-light
Thou art unseen,—but yet I hear thy shrill delight,

Keen as are the arrows
Of that silver sphere,
Whose intense lamp narrows
In the white dawn clear
Until we hardly see,—we feel that it is there.

All the earth and air
With thy voice is loud,
As, when Night is bare,
From one lonely cloud
The moon rains out her beams,—and Heaven is overflowed.

What thou art we know not;
What is most like thee?
From rainbow clouds there flow not
Drops so bright to see,
As from thy presence showers a rain of melody.

Like a Poet hidden
In the light of thought,
Singing hymns unbidden,
Till the world is wrought
To sympathy with hopes and fears it heeded not:

Like a high-born maiden
In a palace-tower,
Soothing her love-laden
Soul in secret hour,
With music sweet as love,—which overflows her bower:

Like a glow-worm golden
In a dell of dew,
Scattering unbeholden

Its aerial hue
Among the flowers and grass which screen it from the view:
Like a rose embowered
In its own green leaves—
By warm winds deflowered—
Till the scent it gives
Makes faint with too much sweet those heavy-winged thieves:
Sound of vernal showers
On the twinkling grass,
Rain-awakened flowers,
All that ever was
Joyous, and clear, and fresh, thy music doth surpass.
Teach us, Sprite or Bird,
What sweet thoughts are thine:
I have never heard
Praise of love or wine
That panted forth a flood of rapture so divine.
Chorus hymeneal,
Or triumphal chant,
Matched with thine would be all
But an empty vaunt,
A thing wherein we feel there is some hidden want.
What objects are the fountains
Of thy happy strain?
What fields, or waves, or mountains?
What shapes of sky or plain?
What love of thine own kind? What ignorance of pain?
With thy clear keen joyance,
Languor cannot be—
Shadow of annoyance
Never came near thee:
Thou lovest — but ne'er knew love's sad satiety.
Waking or asleep,
Thou of death must deem
Things more true and deep
Than we mortals dream,
Or how could thy notes flow in such a crystal stream?
We look before and after,
And pine for what is not —
Our sincerest laughter

With some pain is fraught—
Our sweetest songs are those that tell of saddest thought.

Yet if we could scorn
Hate and pride and fear;
If we were things born
Not to shed a tear,
I know not how thy joy we ever should come near.

Better than all measures
Of delightful sound—
Better than all treasures
That in books are found—
Thy skill to poet were, thou scorner of the ground!

Teach me half the gladness
That thy brain must know,
Such harmonious madness
From my lips would flow
The world should listen then—as I am listening now.

MORPHO-SYNTAX OF RELATIVE CLAUSES IN OLD ANATOLIAN TURKISH

Eski Anadolu Türkçesi Sıfatfiil Yancümlelerinin Biçim-Söz Dizimi

Buğra Oğuzhan ULUYÜZ*

ABSTRACT: Relative clauses, as being fundemantly a topic of morpho-syntax studies, are structures in which the trace of the deleted argument in the subordinate clause is relativised with the head noun. Although Standard Turkish relative clause structures have been extensively studied in modern syntax and semantics studies, Old Anatolian Turkish relative clause structures have been limited to semantic studies until recent times. The current study attempts to examine the historical development of these clauses by subjecting Old Anatolian Turkish relative clauses to morpho-syntactic analysis, and for this reason, it examines the clause structures of the period in comparison with their Standard Turkish equivalents. Although the clauses in Old Anatolian Turkish are mainly discussed in the study on the basis of the subject/object clause distinction, issues such as agreement patterns and relativised gap in the subordiante clauses are also included in the analysis. Accordingly, it is noteworthy that Old Anatolian Turkish relative clauses behave differently from Standard Turkish, especially in terms of the classification of the participle suffixes functioning to establish the above-mentioned clause types and the ability to fill the obligatory gap in the clause.

Keywords: Relative Clause, Old Anatolian Turkish, Standard Turkish, Morpho-Syntax, Subject Clause, Object Clause

ÖZ: Temelde biçim-söz dizimi çalışmalarının konusu olan sıfatfiil yancümleleri, yancümleden silinen ögenin izinin baş ad ile ilgilendirildiği yapılar olarak tanımlanabilirler. Standart Türkçe sıfatfiil yancümle yapıları, modern sözdizim ve anlambilim çalışmalarınca yoğun olarak konu edilmiş olsa da Eski Anadolu Türkçesindeki yapılar, son dönemlere kadar anlambilim çalışmalarıyla sınırlı kalmıştır. Mevcut çalışma da Eski Anadolu Türkçesi sıfatfiil yancümlelerini biçim-söz dizim incelemesine tabi tutup bu yancümlelerin tarihsel gelişimini incelemeye çalışmakta ve bu sebeple döneme ait yapıları Standart Türkçe karşılıkları ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Çalışmada Eski Anadolu Türkçesindeki yancümleler temel olarak özne/nesne yancümlesi ayrımı temelinde ele alınsa da

* Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir, boulyuz@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6268-9753



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Uluyüz

Geliş Tarihi / Received: 08.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

yancümlelerdeki uyum örüntüleri ve yancümlelerde bulunan boşluk gibi konular da incelemeye dahil edilmektedir. Buna göre Eski Anadolu Türkçesi sıfatfiil yancümlelerinin özellikle yancümle tiplerini kurmakta kullanılan eklerin ayrışması ve yancümledeki zorunlu boşluğun doldurulabilmesi gibi bakımlardan Standart Türkçeden farklı davrandığı dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sıfatfiil Yancümlesi, Eski Anadolu Türkçesi, Standart Türkçe, Biçim-Söz Dizim, Özne Yancümlesi, Nesne Yancümlesi

Cite as / Atıf: ULUYÜZ, B. O. (2025). Morpho-Syntax of Relative Clauses in Old Anatolian Turkish. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 297-318. <https://doi.org/10.33207/trkede.1653467>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of

Interest	interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

In the current study, the relative clause structures of Old Anatolian Turkish will be examined by comparing them with Standard Turkish.¹ It is thought that such a comparative study is necessary in order to understand the historical development of relative clauses. Although the historical development and qualities of relative clause structures have so far been limited to only some morphological descriptions, they have very interesting features in terms of syntactic point of view. Old Anatolian Turkish texts seem to contain examples that differ from Standard Turkish, especially in terms of the participle suffix variation, existence of agreement category and its position, and the gap obligatorily left inside the clause.

As it is known, in Turkic languages, subordinate clauses are formed with nominalizers or participle suffixes. More than one participle is used for relative clauses. In summary, it can be said that the variation of participle suffixes is motivated by the type of the root clause's argument that is modified by the relative clause. Thus, if the argument being modified is the subject of the root clause, a different type of participle suffix is preferred, as in Standard Turkish (e.g. -An in Standard Turkish), while another type of participle suffix is preferred in structures where the object argument of the root clause is modified.

In line with the method mentioned above, the variation of participle suffixes on the basis of subject and object clauses in Old Anatolian Turkish will be discussed in the third section. In this regard, the issue of the existence of participle suffix variation, which occurs on the basis of relative clause type in Standard Turkish, in Old Anatolian texts will be tried to be pointed out.

¹ There are also significant studies focusing on the relative clause structures of Standard Turkish through Generative Grammar method by comparing them with that of Turkic languages. (Kornfilt, 1997; 2001; 2005; 2008; 2009 and Aygen, 2005).

The existence and position of the agreement category as a whole (e.g. genitive case and possessive suffixes) will be in question in the second part. It is understood that the agreement pattern can appear in various forms in participle clauses of Old Anatolian Turkish. Therefore, it is noteworthy that there are differences compared to Standard Turkish in terms of marking the agreement category in relative clauses. While Old Anatolian Turkish is similar to Standard Turkish in terms of the presence of possessive suffixes in object clauses, it differs in terms of case marking of the clause's subject. On the other hand, it should be said that there are also differences in terms of the position of the possessive suffixes. In fact, it seems that the possessive suffixes do not always have to be marked on the clause's predicate in the relative clause examples of Old Anatolian texts.

As a typological issue of Turkic languages, the gap left in relative clauses is the most striking syntactic feature of the structures in question. Additionally, the above-mentioned gap is the source of the general term "relative clause". Because the relativization process occurs via co-indexation of the gap in the clause with the argument modified by the clause itself. While this gap is generally obligatory for grammaticality in Turkic languages, it is noteworthy that such a gap seems not to exist in some examples of Old Anatolian Turkish. In such examples, a word or pronoun corresponding to the modified argument that is located at the end of the clause can also be overt inside the clause. In the third section, relative clause structures of Old Anatolian Turkish will be examined, highlighting their differences from Standard Turkish in terms of the aforementioned gap.

First of all, let's explain terms such as root clause, modifying clause, object clause, subject clause and modified argument through Standard Turkish examples. Then, we will mention some of the previous studies on Old Anatolian Turkish relative clause structures.

Theoretical Framework

The clause shown in square brackets in the Standard Turkish example below functions to modify the word in front of it. The clause shown in square brackets below is called the relative clause. On the other hand, the word modified by the relative clause is called modified argument.

1. [Ahmet'-in _i gör-**düğ**-ü] resim
 Ahmet-gen. see-ptpl.-3.poss. picture
 The picture that Ahmet saw

The -DXK suffix that forms the relative clause structure above is written in bold letters and is called participle suffix. It is also known that a coordinate clause is the source of the relative clause structure above. This coordinate clause is given below and is named as the root clause.

2. Ahmet resm-i gör-dü.
Ahmet picture-acc. see-past
Ahmet saw the picture.

The word "resim", which is the object argument of the root clause above, is removed from its original position and added to the very end of the relative clause so as to be modified. The original position of the object argument in the relative clause is preserved as an obligatory gap, which is shown as underscore “_” in 1 above. A relativisation relation is established between the gap and the argument moved to the end of the clause.

We saw that the relative clause structure was formed by the relativisation relation of the word "resim", which is the object argument of the root clause, with the gap left behind in the subordinate clause. Relative clauses in such structures where the object argument is modified are named as “object clauses”. These object clauses in Standard Turkish get possessive suffixes. The possessive suffixes are inflected on the clause’s predicate (after the participle suffix). On the other hand, the relative clause structure can also be formed by moving the subject argument of the root clause (the clause given as number 2 above) to the end of the clause so as to establish relativisation relation for the sake of modification:

3. _i resm-i gör-en Ahmet;
picture-acc. see-ptpl. Ahmet
Ahmet who saw the picture

Such structures in which the subject argument is modified are named as “subject clauses”. Subject clauses are obligatorily formed without possessive suffixes, that is to say these clauses are agreementless. Therefore, such types of clauses in question cannot get possessive suffixes.

The sections so far have summarized the theoretical approach of the current study. Now, let's briefly mention previous studies on Old Anatolian Turkish relative clause structure.

Previous Studies on Relative Clause Structure of Old Anatolian Period

Although a diachronic analysis was made in the grammar Lewis' (2000) grammar, mostly by describing the features of the pre-Standard Turkish period, the historical development of the relative clause structure was not discussed. In this study, extensive space is devoted to relative clauses with the -AsI suffix, which are noteworthy for being frequently used in Old Anatolian Turkish. On the other hand, temporal reference and phonological alternation of participle suffixes are emphasized rather than their syntactic properties.

Karabulut and Yıldız (2019) contains explanations that shed light on the historical functions of the participle suffixes of Old Anatolian period. The investigations focus on the syntax of relative clauses on the basis of the Generative Grammar method. In addition, it is emphasized that the -DIK and -An participle suffixes can both form subject and object clauses in Old Anatolian period and therefore they can replace each other.

Turan (1996) discusses the syntactic functions of participle suffixes in addition to their temporal reference. Accordingly, while the -DXK and -mXş suffixed clauses are classified as object clauses, the -An suffixed ones are kept separate from the two suffixes above as a subject clause. In addition, although the suffixes -Ar, -IcI, -AcAK, -AsI and -IsAr are also given under the chapter of participles, only the temporal references of these suffixes are emphasized.

Üzüm (2024) draws attention by only dealing with relative clause structures of the Old Anatolian period. This study examines -DOK, mXş, -An, -(X)r/mAz, -AcAK, -AsI, mAIU and -ICI suffixes as participles. The study in question not only extensively covers the tense and aspect values of participles, but also includes the syntactic features of the above-mentioned suffixes to a certain extent. It has been emphasized that the suffix -DOK can get the possessive suffixes, while the suffix -An cannot merge with any suffix. It is mentioned that the -an suffix is preferred in passive constructions and in cases where the subject is not present, as well as forming subject clauses just as in Standard Turkish. Compared to the other studies mentioned above, Üzüm (2024) contains very detailed descriptive data and analyzes.

In addition to the studies above, there are also general grammars of the period in which the phonetic and morphological features of Old Anatolian Turkish participial suffixes are briefly discussed (Timurtaş, 2005; Gülsevin, 2007; Akar, 2018).

Let us briefly mention the corpus. Relative clause structures of Old Anatolian Turkish were scanned in certain texts of the period. These selected texts constitute the source of the study. The texts that make up the corpus can be listed as *Kıyas-ı Enbiya* (Emine Yılmaz et al., 2013)², *Kitab-ı Gunya* (Muzaffer Akkuş, 1995), *Tuhfe-i Mübarizi* (Binnur Erdağı Doğruer, 2013), *Esrarü'l-Ârifin* (Mehmet Yastı, 2010) and *Sirâcü'l-Kulûb* (Yakup Karasoy, 2013). The texts were tried to be determined to cover different topics. In addition, it is thought that prose texts better reflect the linguistic reality of the period, since the morphosyntactic possibilities in verse texts are severely challenged by stylistic concerns. That's why all the selected texts are prose texts.

-DXK, -mXş, -Ar/-mAz, -An, -AsI suffixes function as participles forming relative clauses in Old Anatolian Turkish (Üzüm, 2024: 265). It can be said that the -AcAK suffix does not have a generalized use with its syntactic nominalization function. It is understood that the relative clauses with the -AsI suffix function as the equivalent of the Standard Turkish -AcAK suffixed clauses. In accordance with this observation, relative clauses with -AsI suffix are quite common. Let's exemplify the relative clause functions of the above suffixes through Old Anatolian texts:

4. Ni'metli yir âdemiler ol-duğ-ı yir-dür.
blessed place people be-ptpl.-3.poss. place-cop.
The blessed place is where people are (Erdağı Doğruer, 2013: 30)

5. Yaban-lar-a at-ıl-mış gövde
wild-plu.-dat. throw-pasv.-ptpl. body
The body thrown into the wild (Yastı, 2010: 217)

6. Bitüm-de yara-maz nesne-ler yaz-dur-ma-(y)ın.
book of deed-loc. court-ptpl. thing-plu. write-trans.-neg.-2.
pers. (plu.) imp
Do not write inappropriate things in my book of deeds. (Yastı, 2010: 249)

7. Bişik-de yat-an yazuksuzça oğlancuğ-ı ağla-t-dı.
cradle-loc. lie-ptpl.innocent baby-acc. cry-trans.-
past
He made the innocent baby lying in the cradle cry. (Yastı, 2010: 230)

8. Ten-de kal-ası ve gerekli nesne-yi sakla-mak

² Most of the examples referred in the current study are from *Kıyas-ı Enbiya* as it is way larger than all of the other three texts together in terms of its size and volume.

Body-loc. remain-ptpl. and necessary thing-acc. keep-nom.
Keeping the necessary thing that will remain in the body (Erdağı Doğuer, 2013: 82)

There are just a couple of examples where the -AcAK suffix forms a relative clause. This example is the equivalent of the participle function of -AcAK:

9. Var-acak yir-ün
go-ptpl. place-gen.
The place where you will go (Timurtaş, 2011:433)

10. An-uñ dölen-ecek yir-i Tedmürşehir-i-(y)i-di.
he-gen. settle-ptpl. place-3.poss. Tedmürşehir-3.poss.-cop.-
past
His place to settle down was the city of Tedmür. (Yılmaz et al., 2013: 374)

It can be thought that the examples with -AcAK suffix are lexical nominalizations. It is seen that words with the -AcAK suffix do not often exist in clausal structure and are generally used as lexical entries:³

11. Odadap-ğıl sañ-a ve sen-ün
fire-dat.worship-imp. you-dat. and you-gen.
soy-uñ-a dap-acak ol-sun
descendant-gen.-dat. worship-ptpl. be-subj.
Worship fire and it will become a deity for you and your descendants.
(Yılmaz et al., 2013: 106)

12. Ay-uñ gün-ün ve ħunas-uñ yol-ı
moon-gen. sun-gen. and hunas-gen. way-3.poss.
ve yöri-(y)eceg-i ol deñiz üst-i-dür.
and orbit-ptpl.-3.poss. that sea top-3.poss.-cop.
The path and orbit of the moon, sun and other planets are above that sea.
(Yılmaz et al., 2013: 78)

On the other hand, it is noteworthy that the suffixes -mak and -maklık also form a relative clause:

13. Ol aru yir-dür ve diri olup
that clean place-cop. and alive be-adv.
küp-mak yir-dür.

³ Relative clauses with -AcAK suffix in Standard Turkish generally correspond to structures with -AsI suffix in Old Anatolian Texts.

come up-ptpl. place-cop.

It is a clean place of resurrection. (Yılmaz et al., 2013: 141)

14. Düşman-uñuz helāk ol-maqlıg-ı gün-dür.
enemy-2.pers.(plu.) destroyed be-ptpl.-3.poss. day-cop.

It is the day when your enemy will be destroyed. (Yılmaz et al., 2013: 266)

The participles exemplified above are selected according to the relative clause type they form. Now let's examine which participle suffixes are preferred to form object and subject clauses. In this context, first subject clauses and then object clauses will be discussed.

Subject Clause

All of the above-mentioned suffixes (-mXş, -Ar/-Ur/-mAz, -An, -DXK) function to form subject clauses, just as in Standard Turkish. -AsI suffix, instead of Standard Turkish -AcAK, forms subject clauses on the other hand. Participles in clauses below all function to form subject clauses:

15. Beygâmbir biş-miş kabağ-ı sev-er-di.
Prophet cook-ptpl. squash-acc. like-aor.-past
The Prophet liked cooked squash. (Akkuş, 1995: 396)

16. Şol depren-ür endâm-lar
that tremble-ptpl. body-plu.
Those trembling bodies (Erdağı Doğuer, 2013: 37)

17. Yir-de bul-an gişi
ground-loc. find-ptpl. . person
The person who finds it on the ground (Akkuş, 1995: 376)

18. Ten-den çık-ası nesne-ler
body-abl. come out-ptpl. thing-plu.
Things that comes out of the body (Erdağı Doğuer, 2013: 82)

In addition, clauses that qualify words that are part of the subject phrase are formed with the suffix -An, just like in Standard Turkish:

19. Tañrı ta'ālā ay-uñ ol girü kal-an
God SWT moon-gen. that behind remain-ptpl
nūr-ın-dan güneş-i yarat-dı.
light-3.poss.-abl. sun-acc. create-past
God created the sun from the remaining light of the moon. (Yılmaz et al., 2013: 78)

The suffix -An is preferred when both the root clauses "The man became ill" and "The man is ill" are transformed into a relative clause structure in which the subject is modified in Standard Turkish. It is noteworthy that the same is also valid for Old Anatolian Turkish. The -An suffix is preferred again in transforming the relative clause structures based on the above-mentioned root clauses (the first one meaning "to become" and the second one meaning "to be"):

20. Şüret-ler-i dön-üp maymūn ol-an-lar
face-plu.-3.poss. change-adv. monkey become-ptpl.-plu.
ol şehir-den çık-dı-lar.
that city-abl. leave-past-plu.
Those whose faces changed and turned into monkeys left that city. (Yılmaz et al., 2013: 360)

21. Dünin oyanuk ol-an-lar
overnight awake be-ptpl.-plu.
Those who are awake at night (Yılmaz et al., 2013: 38)

It should be noted that relative clause structures, which are based on existential root clauses and modify the subject, are also formed with the -An suffix, as in Standard Turkish:

22. Balık deñiz iç-i(n)-de ol-an
fish sea inside-3.poss.-loc. be-ptpl.
haber-ı añ-a söyle-r-di.
information-acc. 3.pro.-dat. tell-aor.-past
The fish would tell him what was happening in the sea. (Yılmaz et al., 2013: 86)

It is understood that the -DXK suffix also forms subject clauses. It is noteworthy that the subject argument in these clauses is a generic word in terms of specificity, that is, it has an indefinite feature. Although -DXK can be used in similar contexts of Standard Turkish, clauses with -An suffix are generally preferred:

23. Halk-a ol-ma-duğ nesne-yi
people-dat. happen-neg.-ptpl. thing-acc.
eyd-ü vir-ür.
tell-adv. aux.-aor.
He tells people what has not happened to them. (Yılmaz et al., 2013: 353)

24. Birisi gün doğ-duğ-ı yir-de-dür.

one of them sun rise-ptpl.-3.poss. place-loc.-cop.
One is where the sun rises. (Yılmaz et al., 2013: 440)

25. Bir tã'ün gir-me-dük yir-e
artc. plague enter-neg.-ptpl. place-dat.
var-a-vuz.
go-subj.-1.pers.(plu.)

Let's go to a place where plague has not entered. (Yılmaz et al., 2013: 321)

Clauses modifying indefinite subjects can also be interpreted as object clauses. As mentioned above, the fact that both types of clauses are formed with the -DXK suffix makes it difficult to interpret some structures as object or subject clauses in Old Anatolian texts:

26. Tañrı yüce kıl-duğ-ı ve
God supreme assign-ptpl-3.poss. and
halk-a rahmat viribi-dük gişi
people-dat. mercy send-ptpl. person

The person whom God exalted and sent as a mercy to the people (Yılmaz et al., 2013: 353)

There are two relative clause structures juxtaposed to each other in 26. The fact that the argument modified by the second relative clause is an object argument can be understood by the help of the first relative clause. Otherwise, the second clause could also be interpreted as a subject clause, because the structure of this clause is the same as the clauses in which the indefinite subject is modified, as in 23, at least in terms of the participle suffix.

Object Clauses

The object argument will be examined under two subcategories. The direct object, which is syntactically linked to the predicate at deeper layers, will be treated in the first section. Arguments that have looser relation with predicate such as dative, locative, ablative and instrumental case will be examined under the second section as indirect objects.

Direct Object

Relative clause structures in which the direct object is modified are mostly formed with the -DXK and -AsI suffixes. No object clause formed with the suffix -An was encountered. Clauses below are given to exemplify the structures in which the direct object is modified:

27. Tañrı yarat-duğ-ı mañlūk-uñ 'arş-a

God create-ptpl.-3.poss. creature-gen. heaven-dat.
 bak-mağ-a güci yit-mez.
 look-nom.-dat. afford-aor.(neg.)
 Creatures created by God cannot afford to look at the skies. (Yılmaz et al., 2013: 74)

28. Bu meclis (...) Şeddād yap-duğ-ı
 this chapter Şeddad build-ptpl.-3.poss.
 uçmak şıfat-ın yāz kıl-ur.
 paradise quality-3.poss. describe-aor.
 This section describes the qualities of the paradise built by Şeddad. (Yılmaz et al., 2013: 211)

29. Degme bir cifne-(y)e biñ gişi
 each pot-dat. thousand person
 yiy-esi ta'ām sığar-ı-dı.
 eat-ptpl. food fit into-cop.-past
 Each container could fit food for a thousand people. (Yılmaz et al., 2013: 377)

In addition to the -DXK and -AsI suffixes, other participles can function to form relative clause structures in which indirect objects are modified. Now let's examine these clause structures.

Indirect Objects

Arguments that get dative, locative, ablative and instrumental case suffixes are accepted as indirect objects. Although clause structures with -DXK suffix are generally preferred to modify above-mentioned arguments, it is notable that clauses with -mXş and -AsI suffix also fulfill this function:

30. İşbu dap-duğ-uñuz perākende
 this worship-ptpl.-2.poss.(plu.) various
 şanem-ler mi yigrek-dür?
 idol-plu. intr. better-cop.
 Are these various idols that you worship better? (Yılmaz et al., 2013: 190)

31. Evvelki bāb İbrāhim(as)
 previous chapter İbrahimpbuh
 doğ-duğ-ı yir-i beyān kıl-ur.
 be born-ptpl.-3.poss. place-acc. describe-aor.
 The previous chapter describes İbrahim's birthplace. (Yılmaz et al., 2013: 134)

32. Şol aydıñ gel-düg-i daraca-yı dut-alum.
this light come-ptpl.-3.poss. window-acc. prefer-subj.
Let's go on with that window from which bright comes out. (Yılmaz et al., 2013: 216)

33. Ol deve-nüñ suy-a gel-üp
that camel-gen. river-dat. come-adv.
girü dön-düg-i yol-uñ in-in
back return-ptpl.-3.poss. way-gen. width-3.poss.
ölç-dü-m.
measure-past-1.pers.
I measured the width of the path where that camel came to the water and returned. (Yılmaz et al., 2013: 128)

34. Kanbulaş-mış ev kapu-sı(n)-dan
blood stain-ptpl. house door-3.poss.-abl.
içerü gir-me-ye-ler.
inside enter-neg.-subj.-plu.
They should not enter the door of a house stained with blood. (Yılmaz et al., 2013: 409)

35. Ol et aş-ıl-mış ağac-ı
that meat hang-pasv.-ptpl. tree-acc.
aşağa döndür-di.
downward turn-past
He turned down that tree on which the meat was hanging. (Yılmaz et al., 2013: 158)

36. Pes anuñ ayağ-ı dölen-esi dağı
then his foot-acc. stand-ptpl. even
yir ol-ma-dı.
place exist-neg.-past
Then, there wasn't even a place left for his feet to stand. (Yılmaz et al., 2013: 63)

37. Ol gün arslan-lar suy-a
that day lion-plu. water-dat.
gel-esi gün-i-di.
come-ptpl. day-cop.-past
That was the day the lions would come to the water. (Yılmaz et al., 2013: 251)

-DXK clause from 30 to 33 exemplify dative, locative, ablative and instrumental objects respectively. While clause structures with -DXK suffix exist for all indirect object types namely dative, locative, ablative, instrumental, examples of dative objects were only found for -mXş clauses as seen above in 34 and 35. On the other hand, clauses structures with -AsI in which dative and adverb arguments are modified as seen in 36 and 37 respectively.

It is noteworthy that relative clause structures, which are based on existential root clauses and modify the indirect object, are also formed with the -dXK suffix, as in Standard Turkish:

38. Tañrı zıkr-i ol-duğ-ı yir-e
 God remembrance-3.poss. be-ptpl.-3.poss. place-dat.
 dañı şeytān yol bul-maz.
 also satan step in-aor.(neg.)

The devil cannot enter a place where there is remembrance of God. (Yılmaz et al., 2013: 456)

The examples given so far indicate that subject and object clauses generally differ from each other in terms of the participle suffix preference in Old Anatolian Turkish. Likewise, in parallel with Standard Turkish, it is understood that the -DXK suffix is also used in subject clauses where the subject is indefinite or generic. On the other hand, it is noteworthy that in clause structures where the subject is indefinite or generic as well, if object arguments are modified, the -DXK suffix is preferred, unlike the general tendency in Standard Turkish. Such clauses are generally formed with the suffix -An in Standard Turkish.

There are many examples indicating that the agreement pattern in Old Anatolian Turkish relative clause structures is different from Standard Turkish. Now let's examine the agreement pattern types in Old Anatolian Turkish relative clause structures by comparing them with possessive phrases.

Agreement Patterns in Relative Clause Structures

The agreement pattern in Old Anatolian Turkish relative clause structures appears in several different ways.⁴ The first of these is the pattern in which the subject gets the genitive case and the subordinate predicate takes the

⁴ Since the agreement category is not marked in subject clauses, it is not included in this section.

possessive suffix. This pattern is a standard pattern used when the subject is not generic or indefinite, and is exactly the same as the pattern in Standard Turkish relative clause structures. The clause below exemplify this standard agreement pattern in relative clause structures:

39. Ol deve-nüñ su-ya gel-üp girü
that camel-gen. river-dat. come-adv. back
dön-düg-i yol-uñ in-in ölç-dü-m.
return-ptpl.-3.poss. way-gen. width-3.poss. measure-past-1.pers.
I measured the width of the path where that camel came to the water and returned. (Yılmaz et al., 2013: 128)

As for the second agreement pattern used as standard in Old Anatolian Turkish, the subject does not get the genitive case. It should be said that relative clause structures mostly have this second agreement pattern:

40. Yiñ uşbu Tañrı vir-düg-i rızk-ı!
eat(imp.) this God give-ptpl.-3.poss. sustenance-acc.
Eat this God-given sustenance! (Yılmaz et al., 2013: 479)

In addition to the two agreement patterns above, it is noteworthy that there is no agreement suffixes (i.e. genitive and possessive suffixes) in the some examples formed with -AsI. These clause structures with the -AsI resemble finite clauses in a sense that they do not take either possessive or genitive suffixes:

41. Ol sen getür-esin ta'ām-dan ayruḡ dat-ma-yam.
that you bring-ptpl. food-abl. another try-neg.-aor.
I won't try any other food than the one you brought. (Yılmaz et al., 2013: 230)

This harmony pattern mentioned only occurs in clauses with the -AsI suffix, so it should not be considered a generalized harmony pattern. There is a second variant of -AsI clauses in which the possessive suffix exists. This variant with possessive suffix is very rare and only available for the third person conjugation:

42. İşbusiz kıl-duḡ-uñuz iş-ler-i
this you do-ptpl.-2.pers(plu.) deed-plu.-acc.
bize ol-ası-sın ḡabar vir-ür-i-di.
us happen-ptpl.-3.poss. inform-aor.-cop.-past
This would inform us that the things you did would also happen to us.
(Yılmaz et al., 2013: 419)

The possessive suffixes are marked on the subordinate predicate in Standard Turkish relative clause structures. It has been determined that the possessive suffixes are marked on the modified argument in Old Anatolian Turkish -DXK relative clauses, although rarely:

43. Bularuñ doğ-duğ ata-lar-ı
 their born-ptpl. father-plu.-3.poss.
 The fathers whom they were born from (Yılmaz et al., 2013: 498)

Relative clauses and adverbial clauses formed with words such as time and time in Old Anatolian Turkish are also structurally the same and cannot be distinguished from each other as they can in Standard Turkish. Such that the clauses in the examples "Ali'nin geldiği zamanı hatırlıyorum" and "Ali gittiği zaman çok üzgündüm" are called relative clause and adverbial clause, respectively, in Standard Turkish. Although these clause structures seem to be equivalent, it is noteworthy that the agreement pattern is different in the relative clause structure. In other words, these two structures can be distinguished from each other thanks to their agreement patterns in Standard Turkish. On the other hand, it is understood that both types of clauses given above are morphologically constructed in the same way in Old Anatolian Turkish. For this reason, it is only possible to interpret the structures of clauses formed with words such as "zaman, vakit etc." as relative clauses or adverbial clauses, only through context information. The main reason why these two types of clauses are formally the same is the standard agreement pattern in Old Anatolian Turkish. In possessive phrases of Old Anatolian Turkish, the specifier can also be in the nominative case, as mentioned above. In subordinate clauses, which can be considered a reflection of the agreement pattern of possessive phrases, the subject can be in the nominative case, regardless of their specificity status. Therefore, the difference in subject case inflection that helps distinguish the two clause types mentioned above cannot exist in Old Anatolian Turkish:

44. Fülān gün içinde mübtelā ol-ur-sın
 Some day in troubled be-aor.-2.pers.
 hazır ol pes kaçan ol Tañrı va 'de kıl-duğ-ı
 ready be then that God promise-ptpl.-3.poss.
 gün ol-dı.
 day come-past
 You will be in trouble on someday, be ready, then the day that God promised has come. (Yılmaz et al., 2013: 350)

45. Kimsene koyun boğuzla-duğ-ı vakt-in

someone sheep slaughter-ptpl.-3.poss. time-inst.
When someone slaughters a sheep (Akkuş, 1995: 355)

It has already been mentioned above that the agreement patterns in relative clause structures can be thought of as a reflection of possessive phrases. It has also been shown through the examples given above that the subject is mostly present in the nominative case in Old Anatolian Turkish relative clause structures. It is understood that the agreement pattern in relative clause structures (i.e., nominative case and possessive suffixes) is valid for possessive phrases. So much so that possessive phrases are often formed without genitive case:

46. Geçmiş-ler-ün	bezbaht-ırağ-ı	kim-i-di
antecedent-plu.-gen.	unfortunate-superl.-3.poss.	who-cop.-past
bil-ür	mi-sin (...)	peygāmbar eyit-di Şālih
know-aor.	intr.-2.pers.	prophet say-past Salih
deve-si	öldür-en-dür.	
camel-3.poss.	kill-ptpl.-cop.	

Do you know who is the most unfortunate of the antecetends? (...) The Prophet said: He is the one who killed Salih's camel. (Yılmaz et al., 2013: 134)

47. Semūd	ķavm-ı	‘ömür-ler-i
Semud	nation-3.poss.	lifetime-plu.-3.poss.
uzunluğ-ın-dan	ötürü	ķaya-dan
length-3.poss.-abl.	upon	rock-abl.
ev-ler	idin-di-ler.	
house-plu.	obtain-past-plu.	

The Semud people built houses made of rocks because of their long lifetime. (Yılmaz et al., 2013: 128)

48. Ādemiler	ķāl-ı	şūr	ürül-düg-i	vakt-ın
people	state-3.poss.	sur	blow-ptpl.-3.poss.	time-inst.
nite	ol-a?			
how	become-fut.			

What will the state of the people be like when sūr is blown? (Yılmaz et al., 2013: 82)

It is seen that the phrases “Şālih devesi” in 46, “ömürleri uzunluğundan ötürü” in 47 and “ādemiler ķāl-ı” in 48, respectively, are formed without genitive case. These phrases would not be formed without the genitive suffix

in Standard Turkish. Because in both phrases, the heads (Şālih and 'ömürleri respectively) are a specific nouns, not an indefinite or generic one.

Another indication that the agreement pattern (e.g. the combination of nominative-possessive suffixes) in Old Anatolian Turkish relative clause structures is not a specific pattern caused by the clause structure is the nominal clauses. Old Anatolian Turkish nominal clauses are generally formed with the nominative subject. In other words, the agreement pattern in nominal clauses is similar to possessive phrases. That is to say, the assumption of possessive phrases as the source of the agreement pattern in relative clause structures is also supported by the agreement pattern in nominal clauses. Clauses below exemplify the above-mentioned nominal clauses with nominative subjects:

49. Ādem yarad-ıl-mağ-ın-dan hıkmēt ne-(y)i-di?
 Ādem create-pasv-nom.-3.poss.-abl. wisdom what-cop.-past
 What was the wisdom in the creation of Adam? (Yılmaz et al., 2013: 83)

50. Tañrı ta'ālā anı bu dünyā metā'-ın-dan
 God SWT him this world blessing-3.poss.-abl.
 doldur-mağ-ı soñ-a ir-miş-i-di.
 replenish-nom.-3.poss. end-dat. reach-perf.-cop.-past
 God's enrichment of him with worldly blessings has reached an extreme level. (Yılmaz et al., 2013: 393)

Another syntactic feature of Old Anatolian Turkish relative clauses that differs from Standard Turkish is the "gap" in the clause. Now let's briefly examine the gap in Old Anatolian Turkish relative clauses.

Gap in Relative Clauses

It has already been mentioned in the above that the most striking feature of relative clause structures is the gap that is obligatory left behind as null inside the clause and is co-indexed with the modified element. Filling the gap with any morphological item makes the clause ungrammatical as the above-mentioned gap is syntactically an obligatory one in Standard Turkish. This obligatory gap is also valid for most of the Old Anatolian Turkish relative clauses. On the other hand, some examples were encountered where the gap mentioned above is filled with a pronoun. In the relative clauses below, it is seen that the syntactic positions that would correspond to the gap in Standard Turkish are filled with pronouns:

51. Evvel Tañrı-çun () od-a bırağ-ıl-an ve
 first God-for fire-dat. throw-pasv.-ptpl. and

od **añ-a** bostān ol-an ol-dı.
fire 3.pro.-dat. graden become-ptpl. he-past
He was the one who was thrown into the fire first and for whom the fire
became a garden. (Yılmaz et al., 2013: 161)

52. Ol yüz yıl öl-üp girü Tañrı **anı**
that hundred year die-adv. again God him
diri kıl-duğ-ı **gişi** ‘Üzeyr-dür.
alive make-ptpl.-3.poss. person Uzeyr-cop.
The person who was dead for a hundred years and was resurrected by God is
Üzeyr. (Yılmaz et al., 2013: 421)

53. Musa bin İmrān **anı** iste-meg-e ve
Musa bin İmran him search for-nom.-dat. and
andan ‘ilim öğren-meg-e
3.pro.-abl. wisdom learn-nom.-dat.
buyr-ul-duğ-ı **gişi** Hızır-dur.
order-pasv.-ptpl.-3.poss. person Hızır-cop.
The person Musa bin İmran was ordered to seek and learn knowledge from
was Hızır. (Yılmaz et al., 2013: 293)

In 51, it is seen that two relative clauses are juxtaposed to each other. Similar to Standard Turkish, there is a gap in the first clause with the predicate "bırağılan ". It is noteworthy that in the second clause with the predicate "olan", the syntactic position that would be expected to correspond to a gap in Standard Turkish is filled with the pronoun "aña". Likewise, in 52, it is seen that the gap, which is co-indexed with the modified argument "gişi", is filled with the pronoun "anı". In 53 likewise, modified argument "gişi" is co-indexed with clause-internal pronouns "anı" and "andan", which would be expected to be gaps in Standard Turkish. These examples would be interpreted as ungrammatical according to Standard Turkish because the gaps above cannot be filled with any morphological items.

Conclusion

The basic syntactic qualities of Old Anatolian Turkish relative clause structures were examined in this study. The relative clause structures in question were compared with Standard Turkish. Accordingly, it has been observed that Old Anatolian Turkish relative clause structures have some characteristics that are different from Standard Turkish, even though they behave parallel in most points in terms of syntax. First of all, subject and object clauses are differentiated on the basis of the participial suffixes in Old Anatolian Turkish. On the other hand, Old Anatolian Turkish behaves

differently from Standard Turkish, especially in contexts where the subject is indefinite one, with the -DXK participle being preferred. It has been observed that the most striking difference of Old Anatolian Turkish relative clause structures is the agreement patterns. So much so that in these structures the subject generally differs from Standard Turkish by taking nominative case. In other words, the standard agreement pattern in Old Anatolian Turkish relative clause structures is the combination of nominative case and possessive suffix, which is thought to be a reflection of the possessive phrases in the texts of the period. In Old Anatolian Turkish relative clauses, the nominative case inflection of the subject causes ambiguity in interpreting clauses formed with words such as "zaman, vakit" as relative or adverbial clauses. Finally, it was seen that another striking difference of Old Anatolian Turkish relative clauses is the obligatory gap within the clause. It is understood that in a significant part of Old Anatolian Turkish relative clauses, these gaps can be filled with a pronoun. It is known that in Standard Turkish, relative clauses in which the gap is filled with a word are interpreted as ungrammatical. The syntactic differences mentioned above indicate that Old Anatolian Turkish relative clauses may differ from Standard Turkish in terms of deep structure. Therefore, the above-mentioned relative clauses need to be examined in terms of Generative Grammar as well.

REFERENCES

- AKAR, Ali (2018). Oğuzların dili-Eski Anadolu Türkçesine Giriş, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- AKKUŞ, Muzaffer (1995). Kitab-ı Gunya, Ankara: TDK Yayınları.
- AYGEN, Gülşat (2005), "The Contribution of Turkic Languages to Syntactic Theory: What Kazakh and Tuvan Indicate About Universal Grammar" talk presented at the panel "Paper notes presented at the panel The Contribution of Turkic Languages to Linguistic Theory, Central Eurasian Studies Society Annual Meeting, Boston. 1-16.
- ERDAĞI DOĞUER, Binnur (2013), Tuhfe-i Mübarizi: Metin-Sözlük, Ankara: TDK Yayınları.
- GÜLSEVİN, Gürer (2007), Eski Anadolu Türkçesinde Ekler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARABULUT, Ferhat ve YILDIZ, Medine (2019), "Eski Anadolu Türkçesinde Özne Sıfat-Fiilli Yapılar ve Nesne Sıfat-Fiilli Yapılar: Sıfat-Fiil Eklerinin Nöbetleşe Kullanımı Üzerine Kuramsal Yaklaşım", TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 19: 128-148.

- KARASOY, Yakup. (2013), *Sirâcü'l-Kulûb: Gönüllerin Işığı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORNFILT, Jaklin (1997), "On the Syntax And Morphology Of Relative Clauses In Turkish", *Dilbilim Araştırmaları*, 8: 24-51.
- KORNFILT, Jaklin. (2001), "Functional projections and their subjects in Turkish clauses", *The Verb in Turkish* (Ed. E. E. Taylan), Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 183-213.
- KORNFILT, Jaklin (2005), "Agreement And Its Placement in Turkic Non-Subject Relative Clauses", *Handbook of Comparative Syntax*. Oxford (Eds. G. Cinque, R. Kayne), Oxford University Press, 513–541.
- KORNFILT, Jaklin (2008), "Locality, Agreement, and Subject Case in Turkish and Beyond", https://www.researchgate.net/publication/277297710_11_Locality_Agreement_and_Subject_Case_in_Turkish_and_Beyond. (05.08.2024).
- KORNFILT, Jaklin (2009), "Subject-Agreement Correlations and Their Syntactic Effects in Some Turkic Relative Clauses", *Turkic Language*, 13: 70-96.
- LEWIS, Geoffrey (2000), *Turkish Grammar*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri (2005), *Eski Türkiye Türkçesi IV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri (2011), *Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları: Osmanlı Türkçesi Grameri III*, İstanbul: Alfa.
- TURAN, Fikret (1996), *Old Anatolian Turkish: Syntactic Structure*. Unpublished Ph.D. dissertation, Harvard University.
- ÜZÜM, Melike (2023), "On The Participles In Old Anatolian Oghuz", *Türkbilig*, 46: 261-276.
- YASTI, Mehmet (2010), *ESRARÜ'L-ÂRİFİN (İMLA-METİN-DİZİN)*, Unpublished Ph.D. dissertation, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Emine, DEMİR, Nurettin, KÜÇÜK, Murat (2013), *Kıyas-ı Enbiya*, Türk Dil Kurumu Nüshası, Metin-Sözlük-Dizin, Notlar, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ABBREVIATIONS

gen.	genitive case
poss.	possessive suffix
subj.	subjunctive
loc.	locative
perf.	perfective
cop.	copula
acc.	accusative
pers.	person suffix

dat.	dative
plu.	plural
ptpl.	participle
nom.	nominalizer
abl.	ablative
neg.	negation.
pasv.	passive
trans.	transitiviser
inst.	instrumental
fut.	future
superl.	superlative
intr.	interrogative
aux.	auxilliary verb
imp.	imperative
aor.	aorist
adv.	adverbial

MİTOLOJİDEN MODERNLİĞE: MARIO VARGAS LLOSA’NIN HINZIR KIZ ROMANINDA FEMME FATALE

*From Myth to Modernity: The Femme Fatale in
Mario Vargas Llosa’s The Bad Girl*

Nihal KALKAN YAĞCI*

ÖZ: Bu çalışma, Mario Vargas Llosa’nın *Hinzır Kız* adlı romanında merkezî figür olarak yer alan kadın karakterin incelenmesini amaçlamaktadır. Çalışma, karakterin hayatı boyunca yaşadığı kimlik değişimlerini arketipsel olarak inceleyen bir analiz önerisidir. Değerlendirmeler Carl Gustav Jung’un arketip kuramı çerçevesinde sunulmakta olup, özellikle *femme fatale* arketipinin mitolojik kökenleri ve edebi eserdeki temsili üzerine odaklanmaktadır. Jung’un çalışmaları neticesinde edebi metinlerde gözlemlenebilir olan arketipler, metin merkezli çalışmalara kuramsal temel oluşturur. *Femme fatale*, mitoloji ve klasik edebiyatta tehlikeli kadın karakterler üzerinden temellenen ve zamanla modern anlatılarda farklı biçimlerde yeniden üretilerek kadın temsillerini şekillendiren önemli bir arketiptir. Arzuyu, gücü, ihaneti ve tehlikeyi harmanlayarak kalıplaşmış kadın tasvirlerini bozar ve çoğu zaman toplumsal cinsiyet normlarına yönelik bir eleştiri işlevi görür. Erkeğin otoritesinin sorgulanması ve kadının belirlenen sınırlarını aşmasının toplumsal düzende yarattığı korku ve tekinsizlik, *femme fatale* arketipine dair birçok edebi ve görsel imgenin doğuşunu da beraberinde getirir. Vargas Llosa bu romanında, mitsel olan ölümcül kadını modern dünyada yeniden inşa eder. Bu çalışmada, romandaki kadın karakterin taşıdığı arketipsel özellikler incelenecek ve edebi işlevleri üzerine bir çözümleme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mario Vargas Llosa, Kolektif Bilinçdışı, Femme Fatale, Arketip

ABSTRACT: This study explores the portrayal of the female protagonist as the central figure in Mario Vargas Llosa’s novel *The Bad Girl*. The study is a proposed analysis that archetypically examines the identity changes experienced by the character throughout her life. The evaluations are presented within the framework of Carl Gustav Jung’s archetype theory and focus particularly on the mythological origins of the *femme fatale* archetype and its representation in literary works. As a result of Jung’s studies, the archetypes that can be

* Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İspanyol Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Burdur, nihalkalkan@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4382-1314



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Kalkan Yağcı

Geliş Tarihi / Received: 15.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 23.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

observed in literary texts provide a theoretical basis for text-centered analyses. The *femme fatale* is a significant archetype rooted in mythology and classical literature through the depiction of dangerous female characters, which has been reinterpreted in modern narratives in various forms, shaping female representations. By blending desire, power, betrayal and danger, the *femme fatale* challenges stereotypical depictions of women and often serves as a critique of gender norms. The fear and uncanniness created in the social order by questioning the authority of men and the overstepping of women's boundaries contribute to the emergence of numerous literary and visual representations of the *femme fatale* archetype. In this novel, Vargas Llosa reconstructs the mythical figure of the deadly woman in the modern world. This study will examine the archetypal characteristics embodied by the female character in the novel and offer an analysis of her literary functions.

Keywords: Mario Vargas Llosa, Collective Unconscious, Femme Fatale, Archetype

Cite as / Atıf: KALKAN YAĞCI, N. (2025). Mitolojiden Modernliğe: Mario Vargas Llosa'nın Hınzır Kız Romanında Femme Fatale. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 319-341. <https://doi.org/10.33207/trkede.1658582>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Yaratılıştan itibaren varlığını sürdürme çabası kadar yaşamı anlamlandırma ihtiyacı içinde olan insan, duygu, düşünce ve kültür dünyasını birtakım değerlerle biçimlendirir. Evreni değerlendirme çabasının ilk örneklerine, insanlık tarihi kadar eski olan mitlerde karşılaşıyoruz. Başlangıçta, toplumların doğal ya da doğaüstü birtakım olayları tanımlayabilmeleri ve bunlara makul açıklamalar getirebilmeleri amacıyla kutsal değerleri öne çıkarttıkları ifadeler, hikâyeler olan mitler, binlerce yıl süren oluşumlarıyla insanlığın geçmişine dair zengin bir kaynak oluştururlar. Yaşamsal deneyimlere getirilen olası açıklamalar zamansız değerlere dönüşür, evrensel ve kültürel bir dilin ifadesi olurlar. Arkaik toplumlarda, doğayı anlamak, düşünceleri düzenlemek için yaratılan bu araçlar, ait oldukları kültürlerde değişikliğe uğratarak, eklemli hale gelerek yeniden yorumlanarak işlenen, bir nesilden diğerine aktararak varlığını sürdüren bir folklor dizisi olarak değerlendirilebilir.

Etnolojiden antropolojiye, filolojiden psikiyatriye, sosyolojiden din tarihine farklı disiplin ve alanlarda araştırma konusu olan mitlere, estetik, toplumsal ve psikolojik işlevleri dâhilinde çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Mitlerin ele alındığı disiplinlerde muhtelif anlamların yüklenmesinin tüm tür ve işlevlerini kapsayan tek bir tanımın yapılmasını zorlaştırdığını vurgulayan Mircea Eliade, kendi yaklaşımını, mitlerin kökenine değinerek özetler:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun isterse onun yalnızca bir parçası olsun bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Mit her zaman bir yaratılışın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını,

nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder... Sonuç olarak mitler, kutsal olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler” (Eliade, 2001: 16).

Donna Rosenberg (2003) mitlerin evrensel karakterli olduğunu belirtir ve binlerce yıldır varlıklarını sürdürmelerini, konularının geniş kapsamlı olmasına bağlar. İnsanın varoluşsal sorularına aradığı cevaplar ve temaların işlenişi her ne kadar toplumdan topluma farklılık gösterse de tarih boyunca farklı kültürlerde benzer bir birikim ortaya çıkarmıştır. Rosenberg, doğal olayları ele alabilen söylencelerin, tüm dünyada ortak konuları olduğunu ifade eder:

“Dünya mitolojisinde ortak olan konular şunlardır: İlk ana baba, sıklıkla gökyüzü ve yeryüzü tanrılarıdır. Yaratıcı tanrı, ilk insanları genellikle ağaç, kaya, bitki ve çamur gibi yeryüzü elemanlarından yaratır. Tanrılar ölümlülere ait en az bir dünyayı, büyük bir tufanla yok ederler. Doğada olduğu gibi evrende de doğum, olgunluk ve ölümden sonra sıklıkla yeniden doğuş gelir. Kahramanlar alışılmadık biçimde doğan, olağanüstü bir güce sahip, özel silahlarla canavarları öldüren, çetin yolculuklara çıkan, görevlerinin bir parçası olarak yeraltına inen ve alışılmadık bir şekilde ölen tanrı çocuklarıdır” (Rosenberg, 2003: 19).

İnsan psikolojisinin derinliklerinden kaynaklı olan mitler, psikanalizin ilgilendiği önemli kültürel alanlardandır. “Psikanaliz öncelikle insan düşüncesinin mitlerde yazıldığını ve simgelerle (Oedipus efsanesi, Toprak-Ana simgesi örneğin) dile gelişini bize yansıtır” (Charrier, 2018: 116). Mitlerin evrensel konular içermesini ve insanlığa ait ortak motif ve izleklerin kaynağı olmasını psikanaliz altında ele alıp değerlendiren Carl Gustav Jung (1875-1961), mitlerle insan zihni arasında bağlantı olduğunu savunur. Jung, mitlerin insanlığın ortak zihinsel dünyasının ürünü olmasını, kolektif bilinçdışıyla ifade eder. Ona göre, rüyalarda ve mitlerde ortaya çıkan birtakım sembol ve izlekler, kolektif bilinçdışında korunan atalara ait anıların kalıntılarıdır. İnsanlığın ortak deneyimlerini içerir, dolayısıyla evrensel nitelik taşır. Jung’un temellendirdiği kolektif bilinçdışı:

“.. rüya sembolleri ve psikopatolojik semptomlara ilişkin analizinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu, çok çeşitli kültürlerde ve tarihi çağlarda tekrar tekrar ortaya çıkan arkaik mitolojik formların ve figürlerin miras kalan bir arşividir. Arketip olarak da adlandırılan bu tür formlar ve figürler, rasyonel düşüncüyü ifade eden ‘fikirlerden’ önce gelen ‘ilkel görüntüler’ olarak kabul edilir. Sonuç olarak benlik, bağımsız olmaktan ziyade, etkili bir kaçışın olmadığı, kişilik öncesi ve tarih öncesi bir arka plana gömülmüştür. Bununla birlikte, psikoterapötik olarak yönlendirilen uzun süreli ‘bireyselleşme’ yoluyla, kolektif bilinçdışının günlük yaşama yavaş yavaş asimile edilmesi gerçekleşebilir ve bu da deneyim ve benlik duygusunun zenginleşmesine ve genişlemesine yol açabilir.” (Audi, 2015: 545)

Jung'a göre, kolektif bilinçdışı arketip denilen işlevsel birimlerden oluşur. Jung, "insanlığın en eski ve en evrensel düşünce biçimleri" (2006:145) olarak tanımladığı arketiplerin aslında mitolojik birer figür olduklarını ifade eder: "...tarih boyunca sık sık yinelenen ve yaratıcı fantezinin kendini serbestçe ifade ettiği her yerde beliren bir figürdür- bu, in cin de olabilir, insan varlığı da, süreç de olabilir" (2006: 323). Arketiplerin antik çağda bile kullanıldığını belirten psikanalist, Platon'un idealar teorisine değinir:

"İlk imgeler, fantezi ürünlerinde görünür hale gelir ve arketip kavramı özel uygulama alanını burada bulur. Bu gerçeğe ilk işaret eden kişi ben değilim. Bu onur Platon'a aittir. Etnoloji alanında yaygın bazı 'ilkhikirler'e dikkat çeken ilk kişi Adolf Bastian'dır. Eğer benim bu keşiflerde bir payım varsa, o da arketiplerin yalnızca gelenek, dil ve göçlerle yaygınlaşmadığını, her zaman ve her yerde, herhangi bir dış etkenden bağımsız olarak kendiliğinden yeniden ortaya çıkabileceklerini göstermiş olmamdır" (Jung, 2005: 20).

Stevens, Jung'un tanımladığı arketip kavramının ereksel ve dinamik yapılarından dolayı Platon'un 'idea'sından ayrıldığını, çevresel etkenlere tabi olarak bireyin kişisel niteliklerinde kendini gerçekleştirme çabasında olduğunu öne sürer (Stevens, 2014: 74). Arketiplerin içerik olarak belirlendiği ve bir tür bilinçdışı fikir olarak algılanmasının bir yanığı olduğunu vurgulayan Jung, arketiplerin öncelikle biçimsel olarak belirlendiği ve bunun da sınırlı olduğunu altını çizerek (Jung, 2005: 21). Arketiplerin esasında davranış kalıpları olduğunu belirtir ve kavramı "kalıtsal bir idea değil, daha çok bir civcivin yumurtadan çıkması, bir kuşun yuvasını yapması, bir tür yaban arısının tırtılın sinir düğümünü sokması ve yılanbalığının Bermuda'ya yaptığı yolculukta yolunu bulabilmesi gibi kalıtsal bir işleyiş biçimi" (Jung, 1976: 1228) olarak açıklar. Bu anlamda, içgüdülerle paralellik gösteren arketipler, içgüdülerin birer imgesi olarak tanımlanabilir:

"Bir 'ilkimge'nin içeriği, ancak bilinçli, dolayısıyla bilinçli deneyim malzemesiyle dolu olduğunda belirlidir. Arketipin kendisi boş, salt biçimsel bir unsurdur, kendi tasvirinin *a priori* bir olasılığından, *facultas praeformandi*'den (tasarlanan yeti) başka bir şey değildir. Kalıtım yoluyla aktarılanlar tasvirler değil, biçimlerdir, bu bakımdan da yine biçimsel olan içgüdülere tekabül ederler" (Jung, 2005: 21).

İçgüdülerini düzenleyip değiştirebilen bu çekirdekler, binlerce yıldır biçimlenmektedir ve tüm insanlığa özgüdür. Belli durumlar karşısında birbirlerine yakın davranış kalıpları ve tepkiler olarak ortaya çıkabilir. Farklı çağlardan, coğrafyalardan, inançlardan insanların bu şekilde benzer imgelere, duygulara sahip olması arketiplerle açıklanır. Bununla birlikte, her

ne kadar ortak deneyimler olsa da bireylerde ayrı biçim ve tezahürlerde gelişebilirler: “Arketipler bir anlamda evrensel ve bireysel, eşsiz ve genel olanın bileşiminden meydana gelir; öyle ki, tüm insanlığa özgüdürler fakat yine de her insanda farklı bir biçimde açığa çıkarlar” (Stevens, 2014: 74). Buna örnek olarak, bütün insanların ilintili olduğu bilinçdışı figürlerden biri olan anne arketipi verilebilir:

“Her insanın bir annesi vardır. Bazı kültürlerde her zaman güçlü, besleyici ve rahatlatıcı anne figürü ‘Toprak Ana’yla temsil edilir. Bazılarında o ‘Madonna’dır. Bazılarında ‘Tabiat Ana’dır, bazılarında aşk ve cinselliğin cisimleşmesidir, bazılarında da gelişmeyi ve verimliliği simgeler. Ona bin farklı isim verilse ve bin farklı biçimde tanımlansa da, bütün bu farklı temsillerin tümünün ardındaki temel düşünce aynıdır -bu, anne arketipidir” (Indick, 2011: 132).

Jung, tüm arketiplerin olumsuzları ile birlikte var olabileceklerini, bir fikrin oluşmak için karşısına ihtiyaç duyduğunu savunur. Sayısız tezahürü olan anne arketipi de içinde zıtlıkları barındırır: “Dışının sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan” (Jung, 2005: 22). Bir yanıyla merhametli, güvenilir, kutsal kadını temsil eden anne arketipi bir yanıyla da şeytani, hilekâr ve ölümcül kadın olma özellikleri taşımaktadır. Bu arketip, insan ruhunun hem koruyucu hem de yıkıcı potansiyelini aynı anda yansıtarak, bireyin içsel çatışmalarına dair önemli ipuçları sunar. Bu zıt yönlerin bir arada bulunması, arketiplerin sadece sembolik değil aynı zamanda psikodinamik bir derinlik taşıdığını gösterir. Jung, anne arketipi ile birlikte persona, gölge, öz, anima ve animus arketiplerini temel alırken yaşlı bilge, yeniden doğuş, hilebaz, çocuk, kahraman, gezgin, savaşçı, yolculuk, aydınlık, karanlık, baba, sihirbaz, cadı, masum, sevgili gibi insan yaşamındaki rolleri, duyguları ve deneyimleri temsil eden pek çok arketipten bahseder. Bu arketipler, düşlerde, mitolojide ve sanatta simgelerle vücut bulurlar.

Arketiplerin sanat ve edebiyattaki görünürlüklerinin incelenmesi, arketipsel eleştirinin de çıkış noktası olur. Jung’un çalışmaları neticesinde edebi metinlerde gözlemlenebilir olan arketipler, metin merkezli çalışmalara kuramsal temel oluşturur. Arketipsel eleştiri bakımından edebiyat; “arketip olan kişilerin, durumların, simgelerin ifadesidir ve eleştirici yazarın farkında olmadan kullandığı bu mitos dilini çözmek ve eseri daha anlaşılır bir tarzda açıklamakla görevlidir” (Moran, 2018: 220). Arketipler, edebiyatta ve sanatta bir karakter, durum ya da olay örgüsü şeklinde sürekli örneklenerek

varlığını sürdürür ve ortak algı yaratırlar. Edebi eserlerdeki bu süreklilik, toplumsal bilinçdışının ürünleri olmasından kaynaklanır. Edebiyatın, insanlığın bütünsel düşünüyü taklit etmesi, mitler tarafından şekillendiğini dolayısıyla arketiplerle örülü anlam taşıdığını göstermektedir. Jung'a göre "yaratıcı süreç, arketipik bir imgenin bilinçdışında harekete geçirilmesinden, bu imgenin değerlendirilip şekillendirilerek tamamlanmış bir yapıya dönüştürülmesinden oluşur" (Jung, 2017: 111). Edebiyat, yalnızca mitolojik öğelerin aktarımı değil, aynı zamanda bu öğelerin dönemin ruhuna göre yeniden inşasıdır. Yaratıcı yazarın yorumuyla yaşanan çağın ve neslin korkularına, kaygılarına, inançlarına göre şekillendirilen arketipler, edebiyatta görünürlük kazanırlar.

Arketip olarak *Femme Fatale*

*Femme fatale arketipi, tarih öncesinde ortaya çıkmıştır ve
sonsuzlukta yaşayacaktır.*
Camille Paglia

Edebî eserlerde sıklıkla yer bulan, psişik yaşam üzerinde belirleyici etkiye sahip anima ve animus arketip çifti, bireyin içsel dinamiğinin karşılığı olarak karşı cinsle olan ilişkilerinde rol oynar. Jung, erkekteki ruh imgesini "anima", kadındaki ruh imgesini "animus" olarak adlandırır. "Dişil cinsiyette olan anima, eril bilinci ödünleyen özel bir figürdür. Kadında ödünleyici figür, eril karakterlidir ve bu nedenle daha uygun biçimde animus olarak ifade edilir" (Jung, 2015: 30). Başka bir deyişle anima, bir erkeğin kadının doğasını kavrayabilmesini sağlar. Anima'nın ilk yansıtıldığı kişi annedir. Daha sonra bu yansıtma, erkeğin karşısına çıkan ve olumlu veya olumsuz anlamda duygularını uyaran kadınlara olur. Erkeğin kadına olan hisleri, kendi animasının özelliklerine sahip olup olmaması ile ilişkilendirilir. Kadının erkeği çekmesindeki bu nedenler bilinçdışındadır. Jung'a göre her erkeğin bilinçdışında 'ebedi kadın' imgesi vardır ve bu imge kolektif bilinçdışının bir parçası olan 'anima' arketipidir (Stevens, 2014: 101). Erkeğin bu tamamlayıcı dişil imajı ikili bir yapıya sahiptir:

"... bir yandan saf, iyi ve soylu tanrıçalara benzer kişiliği, öte yandan orospu, baştan çıkarıcı ve cadı nitelikleri olmak üzere, kadınların aydınlık ve karanlık yönlerini temsil eder. Erkeğin kadınsı özünü bastırdığı, kadınsı nitelikleri değersiz saydığı ve kadınları aşağılayıp umursamadığı durumlarda sözü edilen karanlık yönün kendisini göstermesi çok mümkündür. Bazen iyi veya kötü ruhlu perilerinkini andırır bir karakterle eski sirenlerin ya da onların günümüzdeki temsilcilerinin yaptıkları gibi erkekleri işlerinden ve evlerinden koparacak güçte kişilikler de ortaya çıkar. Mitolojide ve edebiyatta tanrıça ve 'femme fatale', 'binlerce gemiyi yoldan çıkaran yüz', 'La belle dame sans merci' ya da peri masallarından denizkızı, su perisi, yarı-tanrıça; bir erkekten kendisini sonsuza

kadar sevmesini isteyen, yoksa, boğularak ölmesi için onu çekiciliğiyle su altına çeken su tanrıçaları biçiminde sık sık görülür” (Fordham, 1997: 67).

Kolektif bilinçdışına ait bu arketipler, mitlerde, edebiyatta ve sanatta kalıplaşmış görünümde tezahür edebilir. “Mitlerin edebiyatta ortaya çıkışı, yeniden yazma veya yeniden yorumlama şeklinde bilinçli bir motivasyona sahip olabileceği gibi, bilinçsiz bir eylemden de kaynaklanabilir” (Senís Fernández, 2008: 587-88). Aynı şekilde mit, insan yaşamını dünyevi, ruhsal veya fantastik deneyimlerle ifade eden mitsel motifler aracılığıyla, isimlendirilmeden örtülü olarak belirebilir. Tarihsel süreçte, muhtelif edebi ve görsel sanat dallarında üretilmiş eserlerde dikkat çeken *femme fatale*, olumsuz anima arketipinin bir özelliğidir. İlhamını klasik mitolojiden alan *femme fatale*, erkeğin kontrolünü ve ataerkilliği reddeden birtakım kötücül özelliklere sahip kadın figürü olarak işlenir. Hikâyesi antik dönemlere dayanan bu arketip, İncil’de Havva, Delilah, Salome, Yunan mitolojisinde Pandora, Hera, Siren, Circe ve Yahudi mitolojisinde Lilith gibi kadın figürler olarak karşımıza çıkar. Musevi ve Hristiyan inancında ilk kadın olan Lilith, Adem’e hizmet etmeyi reddeder ve Tanrı’ya karşı gelir. Kutsal kitaplarda, meyveyi yemelerine sebep olarak Adem’i günaha sürüklediği için Havva suçlanır. Yunan mitolojisinde açmaması söylenilen kutuyu merakına yenik düşerek açan ve dünyaya kötülüğün yayılmasına sebep olan Pandora, itaatsiz ve iradesiz bir figür olarak tasvir edilir. Baştan çıkarıcı güzellikleri ve çaldıkları lirin büyüyle denizci erkeklerin ölümüne sebep olan Sirenler, gözleriyle bakını taşa çeviren yılan saçlı Medusa, bir ulusu yıkıma uğratan güzelliğiyle ünlü Truvalı Helen, kadını kötülükle ilişkilendiren söylencelerin baş figürleridir. Tüm bu temsillerde, boyun eğmeyen, itaat etmeyen karşısındakini yıkım gücüne sahip güçlü kadın figürlere olumsuz sıfatlar yüklendiği görülmektedir. Kutsal kitaplarda önce erkeğin, sonra kadının yaratılması kabulünü, erkeğin üstünlüğü olarak değerlendiren toplumsal bakış, kadını ikincil olarak konumlandırır.

“Yüce Ana, kadına duyulan korkunun temel imgesidir” (Paglia, 2014: 51) diyen Paglia’ya göre ölümcül kadın, doğanın temsilidir ve doğa gibi hem hayat veren hem hayat alandır. Bir yandan yaratıcı öte yandan yıkıcı olan bu güç, tarihin en eski dönemlerinden beri sahip olduğu saygıyı ve korkuyu içinde barındırmaya devam eder:

“Dünya mitolojisini dolduran daemonik kadın arketipleri, doğanın kontrol edilemez yakınlığını temsil ederler. Onların geleneği, edebiyat ve çağdaş filmler aracılığıyla tarih öncesi putlardan günümüze neredeyse hiç bozulmadan taşınır. Temel imgesi erkekler için ölümcül femme fatal’dır” (Paglia, 2014: 25).

19. yüzyılda Batı dünyasında görülen sosyo-politik, ekonomik ve kültürel dönüşüm, kadına duyulan korkuyu canlandırır. Sanayi devrimiyle birlikte kadının kamusal alanda görünürlük kazanarak erkek egemen sisteme dahil olması dolayısıyla kökleşik toplum yapısında bir eş münhasıran anne rolünü üstlenmiş itaatkâr kadının kalıp yargıların dışına çıkması, geleneksel aile kurumuna yönelik bir tehdit olarak algılanır ve güçlü olanın gücünü kaybetme endişesinin baş göstermesine sebep olur. *Woman as Sexual Criminal: Weimar Constructions of the Criminal Femme Fatale* adlı çalışmada kadının tehlikeli bir varlık olarak algılanmasının nasıl bilimsel, toplumsal ve kültürel söylemlerle inşa edildiğini ortaya koyan Barbara Hales'e göre: "Yüzyılın başında kadının doğasını keşfetmeyi seçen bilim insanları için içgüdüsel, cinsel ve annelikle ilgili olmayan kavramlar toplum için bir tehdit olarak görülüyordu ve doğrudan kadın suçluluğuyla bağlantılıydı" (1996: 103). Hales, modernleşmenin getirdiği toplumsal dönüşümler karşısında kadının bireyleşme arzusunun, ataerkil düzen tarafından patolojikleştirilerek bastırılmaya çalışıldığını ortaya koyar. "Femme fatale, dönemin cinsiyet ideolojisinin tehditkâr olarak tanımladığı, erkekliğe, bedene, üremeye ve cinselliğe dair yükselen endişeler ile bunu tehdit eden bir kadın figürünün tarihsel olarak kesiştiği yeri temsil etmektedir" (Arpacı, 2019: 143). Gerçek hayatta kadının konumunun ve rolünün değişmesi kültürel alanda da yansımaları bulur ve edebiyatta yerini alır. "Pandora'nın kutuyu açması, Lilith'in Adem'in altında yatmayı reddetmesi ve Havva'nın Bilgi Ağacı'nın meyvesini tadararak Tanrı'ya meydan okumasından itibaren, tüm insanlığı felakete sürüklemekle suçlanan günahkâr kadın imgesi, sanatta yinelenen bir tema olmuştur" (Eetessam Párraga, 2009: 230). Ataerkil toplum tarafından atanıldığı ideal kadın rolüne karşı çıkan bu kadın figürlere olumsuz özellikler atfedilir, kötücül, ölümcül, şeytan gibi sıfatlar tanımlanır. Kadının, doğasına aykırı olan bir güce sahip olmasıyla tehdit unsuruna dönüşmesi, onun mitolojik ve tarihsel karakterlerle bağdaştırılarak tehlikeli olduğu ön yargısının bir göstergesidir.

Eril cinsiyetin pekiştirdiği bu yargı, kadının ahlaki ve davranışsal kodlarla sınıflandırılıp iyi ve kötü ayrımı dahilinde sunulmasına sebep gösterilebilir. Sanat ve edebiyat alanında yer alan iki dişi arketip, kadının olması gereken her şeyi temsil eden meleksi kadın ve onun temsil etmediği şeytani kadın veya *femme fatale* olarak yapılandırılır. *Femme fatale* sadece bir kadının nasıl olmaması gerektiği değil, aynı zamanda hem kendisine hem de genel olarak topluma tehlike oluşturduğu için bir erkeğin kaçınması gereken kadın olarak kodlanır. Çünkü meleksi kadın, ataerkil değerleri savunup korurken, şeytani olan bunları yıkmaya çalışmaktadır. Toplumsal

olarak talep edilen meleksi kadın, erdemiyle vefasıyla, itaatkâr ve pasif oluşuyla yüceltilerek kutsallaşırken, harekete geçerek, sesini yükselterek, kendini başkaldırarak olumlayan kadın ötekileştirilir. (Macaya: 2015: 207-208)

Fransızca kökenli *femme fatale* kavramı “ölümcül kadın”, “baştan çıkarıcı”, “kötü kadın” tanımlarında karşılık bulmaktadır. Mitolojide, tarihte, folklorde, edebiyatta ve sanatta ortaya çıkan *femme fatale* karakterler, kendilerine özgü özelliklere sahiptir. Katherine Farrimond bu arketiple ilgili ortak, düşüncede ortaya çıkan spesifik bir figür olmadığını ifade eder: “Femme fatale açık bir tanımlamaya karşıdır. Terim şununla bağlantılıdır: cinsellik, kadınlık, tehlike, şiddet ve aldatma, ancak bu bağlantılar değişkendir, çünkü popüler olarak bu terimle ilişkilendirilen karakterlerin çoğu tutarlı bir kalıba uymamaktadır” (Farrimond, 2018: 2). *Femme fatale* arketipinin geçmişten günümüze zamana, sosyal ve kültürel değişimlere bağlı olarak farklı varyasyonlarının üretildiği bir gerçektir. Bununla birlikte, nispeten temel özelliklerden bahsedilebilir. Özellikle edebiyatta geleneksel çerçevenin dışında yaratılan birçok kadın kahraman, *femme fatale* ile özdeşleştirilir. Mitlerde ortaya çıkan *femme fatale*, edebiyatta korkulan ötekiliği temsil eden bir kadın figür olarak konumlandırılır. Bu çalışmada, Vargas Llosa’nın *Hınzır Kız* adlı romanındaki kadın karakterin arketipsel eleştiri bağlamında *femme fatale* nitelikleri değerlendirilmektedir.

Mario Vargas Llosa ve *Hınzır Kız*

Bir avuç edebi karakter, tanıdığım birçok etten ve kemikten varlıktan daha kalıcı bir şekilde hayatıma damgasını vurdu.

Mario Vargas Llosa

Latin Amerika, altıncı Nobel Ödülü’nü 2010 yılında “iktidarın yapısının haritasını çıkardığı ve bireyin direnişini, isyanını keskin imgelerle yansıttığı” için Perulu yazar Mario Vargas Llosa ile alır. 1960lı yıllarda tüm dünyada yankı uyandıran Boom edebî hareketinin önemli isimlerinden biri olan Vargas Llosa, eserlerinde gerçek ile hayal edilen arasındaki çatışmayı, adanmışlığı, özgürlük arayışını, arzuları, ufku sınırsız olan bir edebiyat ve sanat düşüncesi içinde ele alır. Edebi üslubu, gerçekçilik ile anlatı deneyciliğini harmanlayarak okuyuculara çok katmanlı ve düşündürücü bir deneyim sunar. Yazarın edebiyata bakış açısı protesto, ihbar ve isyan gibi toplumsal bir işlevle bağlantılıdır. Eserlerinde, bireyin içsel çatışmaları ve toplumsal baskılar arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Şiddete ve baskıya karşı bir duruş sergiler ve bireysel, siyasal, toplumsal kaygılarını ve sorgulamalarını her alanda dile getirmeye çalışır. Yaşamsal deneyimlerini

kaynak aldığı romanlarında farklı yorum olanaklarını değerlendirmek için her türlü malzemeyi değerlendirir. Oviedo'ya göre, Vargas Llosa'nın gerçekliği “Dış dünyanın tasvirine, karanlık ama daha az gerçek olmayan alanlara bir dalışı dahil eder: rüyalar, takıntılar, fanteziler, varlığa tutunan doğal yada sapkın imgeler ve farkındalık sanrıları” (Oviedo, 1970: 59). İnsanı, gerçeklikle olan çoklu ilişkisi içinde ele alırken, sosyal, kültürel, ekonomik, edebi, sanatsal ve eleştirel yorumlamalarda bulunur.

Yazarın gerçekliği ve kurguyu ustaca birleştirdiği *Hinzir Kız (Travesuras de la Niña Mala, 2006)* romanı, bir yandan içinde tutkuyu, aşkı, acıyı, bağlılığı, ihaneti barındıran bir aşk hikâyesi, diğer yandan yazarın ülkesiyle olan çalkantılı ilişkisinin sanatsal bir ifadesi olarak da okunabilir. İlk eserlerinden itibaren gerçekliğe önem veren yazar, tanık olduğu dünyanın yaşanmışlıklarını özümseyip kurgusal bir yeniden yapılanma ile kaleme alır. Yazar, bu romanı ile ilgili olarak, tanıdığı bir kadından ilham aldığını ancak tam anlamıyla onun hayat hikâyesi olmadığını belirtir ve aslında tüm romancıların yaptığının kendi anılarından, deneyimlerinden, çevrelerinden aldıkları hikâyelere, gereken hayali unsurları eklemek olduğunu ifade eder (Lázaro, 2021). Yazarın edebiyat anlayışı üzerinde etkili olan Honoré de Balzac, William Faulkner, Jean-Paul Sartre, Gustave Flaubert gibi isimler ve eserleri arasında özellikle *Madame Bovary* (1857) adlı roman öne çıkmaktadır: “Daha ilk satırlarından itibaren kitabın ikna edici gücü, sanki çok güçlü bir büyü gibi, şimşek hızıyla işledi. Herhangi bir romanın ilgimi bu kadar çabuk çekmesinin üzerinden yıllar geçti; fiziksel sınırları ortadan kaldırıyor ve onun meselesine bu kadar derinden kapılıyordum” (Vargas Llosa, 1975: 5). Romanlarının Flaubert'den izler taşıdığını belirten Perulu yazar, *Hinzir Kız* için bunu açıkça vurgular: “*Hinzir kız*, Flaubert'in dolaylı olarak bana yardımcı olduğu bir karakter” (Godoy Cossío, 2021). Vargas Llosa, *Madame Bovary*'nin büyüleyici etkisini *Hinzir Kız* romanındaki kadın karakterine yansıtır.

Mario Vargas Llosa, şiddetin ve eril tahakkümün etkili olduğu önceki eserlerinden farklı olarak güçlü ve baskın doğasıyla yaşadığı hayatı reddeden, arzu ve istekleri için herşeyi göze alan, dayatılan toplumsal normları yıkan, kendini kaderine teslim etmeyen tatminsiz, asi, maceracı, sadakatsiz, hırslı bir kadın yaratır ve romantik aşkın sınırlarını aşarak merkeze acıyı, arzuyu, cinselliği, ihaneti alır. Yazar bu romanında, efsanevi bir kadın figüre atıfta bulunurken mitsel olan ölümcül kadını modern dünyada yeniden inşa eder.

***Femme Fatale*'in Romandaki Temsili ve Gelişimi: *Hınzır Kız*'ın Maskeleri**

Hikâyenin anlatıcısı Ricardo Somocurcio, anne ve babasını kaybettikten sonra halasıyla birlikte Peru'da, Miraflores mahallesinde yaşamaya başlamış genç bir delikanlıdır. Paris'te tercümanlık yaparak yaşama hayalleri kuran Ricardo'nun hikâyesi, kendini Şilili olarak tanıtan Lily'ye aşık olmasıyla başlar. On beş yaşlarında olan bu genç kız, kimsenin cüret edemediği dans figürleri, Şili aksanı, kayıtsızlığı, şehvetli giyim tarzı, neşe dolu davranışları ile etrafındaki herkesin ilgisini çekerken, yaşıtı erkeklerin sevgili olmak için sıraya girdiği, kızların kıskandığı, yetişkinlerin ise yadırgadığı bir karakterdir. Perulu kadınlar, Lily'nin toplum kurallarına aykırı hâl ve davranışlarını iffetsizlik olarak görürler ve Şilili olmasından dolayı erdemden yoksun olduğuna dair ithamlarda bulunurlar. Lily daha genç bir kız iken kamuoyunun hedefi olup, müphem ahlak değerleriyle potansiyel bir *femme fatale* olarak tasvir edilir. Yarattığı gizemli “yabancı kız” imajı ile çevresindekileri büyülerken, etrafındaki erkeklerin ilgisine karşı kayıtsız kalır. Ricardo, Şilili'ye olan aşkını defalarca ilan etse de her seferinde reddedilir. Özgür ruhlu olmasına rağmen sevgili olmayı reddetmesi Ricardo'da merak uyandırır da hınzır kızın bu gizemli havasından ayrıca etkilenir, kendisine izin verdiği sürece yanında sevgilisiymiş gibi zaman geçirmelerinin verdiği hazza razı olur. Ricardo'nun Lily için “niña mala” (kötü kız), Lily'nin ise Ricardo'ya “niño bueno” (iyi çocuk) hitabında bulunmaları, aralarındaki ilişkinin toplumsal cinsiyet kodlarının ters yüz edildiği bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Lily'nin ulaşılamaz bir arzu nesnesi olarak tasvir edilen özellikleri, ilahi dişil enerjinin arketipi Lilith'i işaret etmektedir. Eril otoriteye boyun eğmeyi reddeden ilk kadın olarak mitleşen Lilith, toplumsal cinsiyet rollerine aykırı davranan kadınlara yüklenen olumsuz algıların da taşıyıcısı olmuştur. Kolektif bilinçdışında oluşan anlamın ötesinde kendi özünün, gücünün farkında olan, özgürlüğünün savunucusu bir kadın figürüdür. Güzelliğini ve şehvetini bir güç simgesi olarak kullanıp kendini keşfetmenin karanlık yolunu açan Lily'nin, verili kalıpların dışında sergilediği tutum ve davranışları, onu bu arketipsel karaktere büründürür. İncelenen dönemin toplumsal normları göz önüne alındığında, genç bir kadından beklenen davranış kalıplarının dışına çıkan eylemleri, özgürlüğe duyduğu bağlılık, söz hakkı ve denetimi elinde tutma arzusu ile herhangi bir erkeğe bağlanmayı reddetmesi, *femme fatale* arketipinin modern bir yansıması olarak okunabilir.

1950 yılının bir yaz gününde, Lily'nin aslında kendini tanıttığı gibi Şilili olmadığı, mütevazî kökenlerini saklamak için bir yabancıymış gibi rol

yaptığı ortaya çıkar. İnsanları etkilemek için yalan söylemiş, gerçekte kim olduğunu bir kenara bırakarak etrafındakilerin yalnızca kendinde görmelerini istediği kızı yaratmıştır. Bu hınzır kızın emellerine ulaşmak için çıktığı hayat yolunda yapacağı yaramazlıkların ilkidir.

Lily'nin ortadan kaybolması en çok Ricardo'yu etkiler. Bu beklenmedik ayrılıştan yıllar sonra, altmışlı yılların başında Paris'te sakin ve sıradan bir hayat sürerken çocukluk aşkına yeniden rastlar. Avukat olduktan sonra Paris'e giden Ricardo, maddi zorluklar yaşadığı dönemde tanıştığı ve yakın arkadaşı olan Paul'a, Peru'yu Latin Amerika'nın ikinci sosyalist cumhuriyeti yapacak devrimin hazırlıkları sırasında Küba'ya askeri eğitime gidecek yoldaşlarını ağırlarken yardım etmektedir. Altmışlı yıllarda, Paris tüm ideolojilerin merkez üssüdür. Ricardo, gerilla olmak için Küba'ya eğitime gitmek üzere olan Devrimci Sol Hareket'in bursluları arasındaki Arlette adlı yoldaşı görür görmez tanır. Her ne kadar konuşma tarzı değişmiş olsa da, anlatıcının gözünde Şilili kızın o eski haylaz ruhu hâlâ sapasağlamdır: "Kendini gösteren o çok iyi hatırladığım cüretkâr, anlık ve kışkırtıcı hınzırlık her tarafından yayılmaya devam ediyordu" (Vargas Llosa, 2021: 35). Ricardo, çocukluk dönemlerindeki yakınlıklarını ve yaşadıklarını hatırlatmaya çalışsa da, Arlette'in böyle bir geçmiş hiç yaşanmamış gibi sergilediği kayıtsız ve soğuk tavırları karşısında onun artık bambaşka birine dönüştüğünü fark eder. Soruları yanıtsız bırakan hınzır kızın devam eden gizemi, Ricardo'nun yeniden elde edilemeyeceğini duyduğu arzusunu körükler. John J. Junieles, Ricardo'nun bile isteye kendini bu tekensiz arzuya kaptırmasını şöyle değerlendirir:

"Kötü kız: soğuk, bencil, kaba, kıskanç, bukalemun gibi ama herşeyden öte nankör... Aynı zamanda kavgacı, tatminsiz bir ruhtur; koşullar tarafından yönlendirilmiş gibi görünen belli bir doğal kaderi kabul etmez. Kimliğini doğrulamak ister, kendilerini içine çeken akıntının seyrini takip edenlerin o düşünceli tavrını takınmaz. Bilinçsizce, insan ruhu için tahammül edilemez olan yaşam projelerine karşı öfkenin aktif bir aktivistidir... Ricardo Somocurcio ateşle oynadığını biliyor. Kötü kız hayatına Şilili maskesi olmadan, yani sıradan bir Perulu kız olarak girmiş olsaydı, ona olan ilgisi aynı olur muydu? Ricardo'nun kendisine duyduğu tutkuyu uyandırmaktan ne derecede sorumlu? Bu büyüünün gerçekleşmesi için onu kışkırttı mı?" (Junieles, 2006).

Paris'te görüştükleri süreçte, Ricardo devrimin hınzır kız nazarında yalnızca ülkesini terk etmek için bir bahane olduğunun farkına varır. Birlikte oldukları gece, Küba'ya gitmesine engel olabilirse kensidiyle kalmasını teklif eder, ancak Fransa'daki Peru gerilla hareketinin katı düzenlemeleri nedeniyle onu tutmak için hiçbir şey yapamaz. Hınzır kızın Küba'ya gitmesiyle beklentileri hayal kırıklığına dönüşen Ricardo, hayatının aşkını

bir kez daha kaybetmiş olur. Unesco çevirmenlik sınavını geçip memur olarak çalışmaya başladıktan bir süre sonra, hınzır kızın Küba'nın efsane komutanlarından Comandante Chacón ile yaşadığı ateşli aşkın haberlerini öğrenince sevdiği kadının büründüğü bu yeni role dair hayaller kurar. Üzerinde gerilla kıyafeti ve belinde silahıyla düşlediği yoldaş Arlette'in gerçekten aşık olup olmadığını ya da bu ilişkinin kendisini gerilla eğitiminden kurtarmak için bir araç olup olmadığını merak eder.

Paris'teki mütevazı hayatı, hırslarının doruğunu temsil ederken, Ricardo yeni işiyle yaşamını bir nebze daha kolaylaştırmıştır. Ömrü boyunca karşı konulmaz bir hayranlık duyacağı hınzır kıza son görüşmelerinin üzerinden üç yıl geçmiştir ki Paris'te yeniden karşılaşırlar. Şilili Lily, artık yoldaş Arlette değildir. Değişimin bir sonraki aşaması artık Madame Robert Arnoux adıyla gelir ve bu yeni maske, konseptte bir kez daha yön verir. Fransız diplomatın karısı olarak saygın bir hanımefendi izlenimi veren bu kadın, kocasının sunduğu konforun yanı sıra Paris'in lüks yaşantısına da adım atmış olur. "Tıpkı Şilili Lily ve Gerilla Arlette'inki gibi, Madam Arnoux'nun bütün hayatı da yeterince gizemli olmayı sürdürüyordu" (Vargas Llosa, 2021: 75). Hınzır kız kimliğini değiştirirken sanki eskisi yokmuş gibi davransa da, tehlikeli ve baştan çıkarıcı doğası farklı biçimlerde ortaya çıkmaya devam etmektedir. Jung'un teorisine göre, arketipler insan ruhunun en derin katmanlarında yer alır. Bastırılan içerikler kaybolmaz, sadece farklı biçimlere bürünerek varlıklarını sürdürürler:

"...arkaik izlerin veya içgüdüler üzerine inşa edilen ve onları dile getiren arketipsel formların bazen korku uyandıran gizemli bir özelliği vardır. Bunlar yok edilmesi, silinmesi mümkün olmayan özelliklerdir, çünkü ruhun en derinlerine kök salan temelleri oluştururlar. Bunları akılla kavramak olanaksızdır ve insan bunların ortaya çıkışını bastırdığı zaman, bir başka biçimde yeniden belirirler" (Jung, 1999: 79).

Hınzır kız için geri dönüş yoktur; her yeni buluşla geçmişi ölür. Yani, kendini gizlemek ve açığa çıkarmak için benimsediği maskeler aracılığıyla başka karakterler inşa eder. Aslında o, kurgusal hayatı boyunca karakterinin tüm olası versiyonlarını test ediyor gibidir. Nitekim Ricardo gibi sıradan bir hayatı tercih eden bir adam, onun hayatında gelip geçici olacaktır:

"Sen iyi bir insansın ama korkunç bir kusurun var: Hiç hırsın yok. Sahip olduğun kadarıyla mutlusun, değil mi? Ama bu hiçbir şey değil, Uslu Çocuk. İşte bu yüzden ben senin karın olamazdım. Ben asla sahip olduğum kadarıyla tatmin olmayacağım. Hep daha fazlasını isteyeceğim" (Vargas Llosa, 2021: 87).

Ricardo kaçamadığı bu gerçeğin, reddedilmenin mutlak kederiyle hayatı boyunca arzulayacağı ama hiçbir zaman duygularına karşılık bulamayacağı

bir aşkı yaşamaya mahkûm olmuştur. Madam Arnoux'un kurduğu bu yeni oyundaki figüranlığına devam edecektir. Sevgi nedir bilmeyen o eski hınzır kıza karşı duyduğu hisler, onun *femme fatale* karakterine dönüşümünü ortaya koyar. Ricardo'nun bu dönüşüme ilişkin tanımı, onu ne denli ilahlaştırdığına işaret eder: "Bir çılgına, bir macerapereste, hiçbir erkeğin, özellikle de benim, eninde sonunda aşağılanmadan uzun süreli bir ilişki yürütemeyeceği vicdansız bir kadına aşık olmayı sürdürdüğüm için azılı sersemin tekiydim" (Vargas Llosa, 2021: 125). *Femme fatale*, hayatına giren erkekler için bir yıkım tehdidi taşır; çünkü onları mahvetmeden sahneden çekilmez. Ricardo bunun farkındadır, ama ne kadar dirense de, aklının sınırlarını aşan bir tutkuyla onu yüceleştirir. *Femme fatale*'in güzelliği ve çekiciliği, erkek için bir tuzağa dönüşür. Erkek, bu kadınla hem mücadele eder hem de onun kurbanı olur. Julie Grossman *femme fatale*'i "Zeki, hazırcevap, rol yapabilen, aldatıcı, öfkeli, hoşnutsuz, ayartıcı, paragöz, aleni bir şekilde seksi, korkusuz ve çivi gibi sağlam, çarpıcı güzelliğiyle fiziksel olarak özgüvenli" (Grossman, 2020: 1) olarak tanımlamaktadır. *Femme fatale*'in simgesi haline gelen gizemi, keskin zekâsı, kurnaz doğası ve her şeyin önünde tuttuğu özgürlüğü, Ricardo'yu hem korkutur hem de ona hayran bırakır.

Madam Arnoux, kocasının bir ömür boyu çalışarak biriktirdiği parayı da yanına alarak kaçır ve ardında tamamen yıkıma uğramış bir erkek bırakır. Anlatının bu aşamasında *femme fatale* yıkıcı kadın imgesi olarak öne çıkar. Hınzır kızın ortadan kayboluşunun ardından Ricardo, kendisini daha yoğun bir çalışma temposuna verir. Çeşitli konferanslarda tercüman olarak Avrupa çapında seyahat etmesini içeren birçok sözleşmeyi kabul eder. İş için Londra'da bulunduğu bir dönemde lise arkadaşı Juan Bareto ile karşılaşır. Ricardo, Londra'nın üst sınıf ailelerine yağlıboya at tabloları ve çizimleri yaparak varlıklı bir konuma erişmiş bu arkadaşı sayesinde altmışlı yılların ikinci yarısında moda şehri Paris'in yerini almış olan bu şehrin canlı atmosferine katılır. Tuhaf kıyafetlerin, uyuşturucunun, rock müziğin, taşkın partilerin, eşcinselliğin, özgür ve bağımsız yaşamın öne çıktığı bu dünyada Ricardo, hınzır kıızı düşünmekten vazgeçer ve arzusunun anlık tatmininde teselli arar. Aradan dört yıl geçmiştir ki Juan'ın çektiği bir fotoğrafta onu fark eder. Sevddiği kadına ulaşma çabası, onu Londra'da katıldığı bir davette, bu kez Bayan Richardson adıyla ve altmışlı yaşlardaki David Richardson ile evli bir kadın olarak karşısına çıkarır. Kendisini tanımazlıktan gelen hınzır kızın yanına gidip Fransa'da evli olduğu kişiyi dolandırıp kaçtığını polise haber vermekle tehdit eden Ricardo, ona kavuşmak için her türlü yola başvurmaya kararlıdır. Bir kez olsun aşık olduğu kadının kendisini sevdiğini

söylemesini ister. Bu söz doğru olmasa bile hayatı boyunca inanmak istediği bu yalana tutunmaya ihtiyacı vardır. Ama bu defa hınzır kızın dilinden gerçekler dökülür: “Ben ‘seni seviyorum’, ‘sana aşığım’ sözlerini içimde gerçekten hissederek kimseye söylemedim. Hiç kimseye. Bu sözleri daima yalandan söyledim. Çünkü ben asla kimseyi sevmedim, Ricardito” (Vargas Llosa, 2021: 137).

Femme fatale arketipi, kendi kişisel çıkarları uğruna erkekleri manipüle eden bir kadını tasvir eder. Hayatına girdiği erkeği küçük düşürür, akıldan ve iradeden yoksun bırakır. *Femme fatale* arzulandığının farkındadır ve amaçları doğrultusunda bu arzuları yönetebilmektir: “Şeytani ve erotik ilişkisi, sadakate karşı duran ve kendisine sahip olanı hüsrana uğratan şiddetli yıkıcı bir tutkuya dönüşür. Genellikle fahişe, cadı, siren ya da boş ümitler veren dişiyle, sahip olunduğu sanılan ama asla ele geçirilemeyen fiziksel bir arzu nesnesi tarafından sembolize edilir” (Frye, 2015: 217).

Londra’daki varlıklı konumuna rağmen mutsuz olan Bayan Richardson kocasından kurtulmak için her yolu denemeye hazırdır. “Hayatın sadece en kötülerin zafere ulaştığı vahşi bir orman olduğuna inanmış, yenilmemek ve basamakları çıkmaya devam etmek için her şeyi yapmaya hazır, ne istediğini bilen, olgun bir kadındır” (Vargas Llosa, 2021: 141). Hınzır kızın bu kararlı ve tehlikeli tutumundan çekinse de, Ricardo onunla Paris’e gitmeye yönelik ikna çabalarından vazgeçmez. Ancak birlikte geçirdikleri gizli iki yıl boyunca gösterdiği tüm çaba sonuçsuz kalır. Kocasıyla sık sık Asya seyahatlerine gitmek zorunda kalan Bayan Richardson’dan haber alamadığı süreçte yakın arkadaşı Juan’ı yakalandığı AIDS hastalığı yüzünden kaybeden Ricardo, ümitsizce hayatına devam etmek zorunda kalır. Bu sırada hınzır kız, Fransa’da evli olduğu ortaya çıkınca hapse gireceği korkusuyla kocasıyla boşanarak ortadan kaybolur. Bir kez daha arkasında hiçbir iz bırakmadan ve kendisine haber vermeden kaçmasıyla Ricardo büyük bir hayal kırıklığına uğrar. “Bu kadar duyarsız, benden öğrenen, benimle bir kukla gibi oynayan, beni asla önemsememiş olan bir kişiyi sevmeye devam etmek aptalca bir şeydi” (Vargas Llosa, 2021: 154). Büyüsüne kapıldığı bu kadının tüm kötülüklerine razı olan Ricardo’nun hayatını böylesine kısır bir döngüde geçirmesinin temelinde, *anima* arketipi yatar. Jung, kötü birisi olduğunu anladığı sevgilisinden kurtulmak isteyen bir adam için “Kurtulamaz çünkü kadının elinde oyuncak olmuştur. Bu arketiptir; anima arketipidir” (Jung, 2015:133) diye bahseder. Anima’nın bu karanlık yüzünü temsil eden hınzır kız; baştan çıkaran, kandıran ve ruhsal bir esarete sürükleyen tehlikeli bir figürdür. Sayısız terk edilişe rağmen hayatının aşkı olan hınzır kız, Ricardo’nun hayatına istediği gibi ve ihtiyaç duyduğu anda

gelir ve gider. Bu ilişki, tedavisi olmayan bir hastalık gibidir: Ricardo'nun ömrünün sonuna kadar kurtulamayacağı, hafızasından silip atamayacağı, saplantılı bir bağımlılıktır. "Saman alevi gibi hayatında bir belirip bir kaybolan, kısa süreliğine onu mutlulukla doldurup ardından kupkuru, bomboş ve başka her türlü coşku ya da aşka karşı aşılınmış bir halde bırakan" (Vargas Llosa, 2021: 164) bu kadına çaresizce bağlıdır.

Hinzır kızın bir sonraki yaramazlığı, Japonya'da Kuriko kimliğiyle ortaya çıkar. Bu yeni kimlik, onun değişken, çoğul ve sabitlenemez doğasının bir devamı olarak okunabilir. Çevirmen arkadaşı Salomón Toledano'nun iş için Japonya'ya gittikten sonra hinzır kızdaki selamlar göndermesi üzerine Ricardo, bir yolunu bulup *onu* aramaya gider. Kendisini yasal olmayan işler için kullanan Fukuda adlı zengin bir adamın sevgililerinden biri olan Kuriko, hâlâ gençliği ve güzelliğiyle göz kamaştırıcıdır. Mary Ann Doane'e göre "femme fatale'in belki de en çarpıcı özelliği onun asla görüldüğü gibi olmaması ve tamamen okunamayan, tahmin edilemeyen veya yönetilemeyen bir tehdidi barındırmasıdır" (Doane, 1991: 1). Hinzır kız, ya da bu evredeki adıyla Kuriko, tam da bu tanımın içini doldurur. Ricardo ile birlikte geçirdikleri gece boyunca sergilediği şefkatli, nazik ve şehvet dolu davranışlar, *femme fatale* arketipinin çelişkili doğasını temsil eder: Hem arzusun nesnesi hem de yıkımın kaynağı. Ricardo'nun şaşkınlığı bir anda kabusa dönüşür. Fukuda'nın gizlice onları izlediğini farkedince yıkılır ve maruz kaldığı bu aşağılanmanın ardından *onu* tamamen hayatından çıkarmaya karar verir. Hinzır kız kayıtsızlığı, alaycılığı ve farklı yüzleri ile *femme fatale* rolünü sürdürmeye devam etmektedir.

Femme fatale kendisini kanıtlamak için risk alması gerektiğini bilir. Sosyal normları ihlal ederken, amacına ulaşmak için her yöntemi meşru kabul eder. Hinzır kızın o zamana kadar erkeği çöküşe sürükleyen profilinin aksine halinden memnun bir kurban rolüne girmesi, varlığını şekillendirme sürecinin bir parçası olarak yorumlanabilir. Kadının bu istikarsız dinamikliği, Slovaj Žižek'in *femme fatale* tanımına uymaktadır:

"Kadın hem adamların hayatını mahveder hem de bir iktidar arzusu takıntısı olduğu için kendi keyif şehvetinin kurbanıdır, hem birlikte olduğu kişileri fena halde manipüle eder hem de ne idüğü belirsiz, üçüncü bir kişiye, hatta bazen iktidarsız ve cinsel kimliği belirsiz bir adama kul köle olur. Ona bir gizem halesi veren şey, tam da, efendi-köle karşıtlığı içinde net bir yere oturtulamamasıdır. Yoğun bir haz yaşıyormuş gibi görüldüğü anda, birdenbire feci acı çektiği anlaşılır; korkunç, ağza alınmaz bir şiddetin kurbanıymış gibi görüldüğü zaman, birdenbire bundan keyif aldığı anlaşılır. Keyif mi alıyor, acı mı çekiyor, insanları manipüle mi ediyor yoksa kendisi de manipülasyon kurbanı mı hiçbir zaman emin olamayız" (Žižek, 2005: 94).

Paris'e döndükten sonra Ricardo, Japonya'da yaşadığı travmatik deneyimi geride bırakmak adına kendisini tamamen işe ve spora adar. Bu süreçte komşuları Simon, Elena Grivoski ve onların evlat edindikleri Vietnamlı çocukla dostane bir ilişki kurar. Japonya'da yaşadığı korkunç deneyimi unutmaya çalışır ve Kuriko'dan gelen aramalara cevap vermez. Dört yılın ardından Kuriko, fiziksel ve ruhsal şiddete maruz kalmış bir şekilde Ricardo'ya sığır. Bu dönüş, *femme fatale* arketipinin sadece yıkıcı bir güç değil, aynı zamanda kendi yıkımına da yol açabilecek içsel bir çatışma barındırdığını gösterir. Hınzır kız, fiziksel şiddet, tecavüz ve hastalık gibi travmatik deneyimlerle yüzleşmek zorunda kaldığını iddia eder. Ancak bu ifadeler, anlatı boyunca onun gerçeklikle ilişkisini sürekli muğlaklaştıran stratejik söylemler olarak değerlendirilebilir. Kuriko'nun Japon sevgilisi tarafından sadomazoşist pratiklere zorlanması, onun aktif ve baskın konumunu tehdit eden bir durum yaratır. Bu sapkın cinsel deneyimler sonucunda denetim kaybı yaşayınca, kendi arzu nesnesi olma konumunu yitirmenin eşğine gelir ve bundan doğan kaygı ile Ricardo'ya sığır.

Ricardo, aşık olduğu kadının iyileşmesi için her türlü fedakârlığı yapar ve tedavisini üstlenerek büyük bir maddi borcun altına girer. Hınzır kızın tedavisine devam edebilmesi ve yasal göçmenlik sorunlarını çözerek Fransa'da kalabilmesini sağlamak için Ricardo'nun Peru'da yaşayan amcasının yardımıyla sahte evraklar düzenlenir. Yeni adıyla Lucy Solórzano ile evli olan Ricardo, bir yandan borçları ödemeye bir yandan karısını iyileştirmeye çalışırken her an terk edileceği günün korkusuyla yaşamaktadır. Lucy bir işe girip çalışmaya başlar ve yeni hayatına alışmaya çalışır. Nitekim onun evcilleştirilemez doğasına ters olan bu sıradan, vasat hayata tahammül edemez. Klasik bir *femme fatale* gibi Ricardo'nun üzerindeki ataerkil egemenliğinden kaçmaya çalışır. *Femme fatale* her zaman macera arayışındadır ve evlilik hayatının istikrarı onu bunalıtmaktadır. Çocuk sahibi olmak istemez çünkü bir kişiye ya da bir yere bağlanamaz. Sahip olduklarıyla asla yetinemez, daha fazlasını arzular. Hedeflerine manipülatif zekâsını, güzelliğini ve cinselliğini kullanarak ulaşır. Bu süreçte bencildir, yıkıcıdır, aldatıcıdır. “Femme fatale’in yıkıcılığı geçici bir zayıflık ya da karakter kusuru değildir. Daha ziyade, kişiliğinin içsel ve değişmez bir boyutudur. Sonuç olarak, femme fatale ahlaki yenilenme yeteneğine sahip değildir. Zararsız olma arzusuna rağmen sevgilisini olumsuz etkilemeye mahkûmdur” (Thekkeveetil, 1983: 16). Nihayetinde sadakati kendi menfaatlerine bağlıdır. Patronunun yaşlı ve zengin kocasıyla birlikte yeni bir maceraya atılırken bu sefer gizlice kaçmak yerine Ricardo ile vedalaşarak ayrılır. Hınzır kızın aşkı manipüle etmesi, bağımsızlık arzusu, duygusal

bağları reddetmesi onu *femme fatale* özellikleriyle örtüştüren önemli unsurlardır. Yine de klasik bir *femme fatale* gibi tamamen şeytani ve hesapçı değildir. En azından hayattan istedikleri konusunda Ricardo'ya karşı samimi olmuştur. Klasik *femme fatale* genellikle erkekleri kasıtlı olarak felakete sürükler. Ricardo, hayatı boyunca ona karşı duyduğu saplantılı aşk nedeniyle acı çeker ama bu çoğunlukla kendi tercihidir. Hınzır kız, amaçları doğrultusunda ilerlemek için duygusal ilişkileri araçsallaştırır. Dolayısıyla, klasik *femme fatale* kalıbına birebir uymaktan çok, onun modern bir dönüşümünü temsil etmektedir.

Hınzır kız, henüz genç yaşlarından itibaren *femme fatale* kimliğinden izler taşır. En başından beri sınırlı bir hayatı kabul etmez, daha ihtişamlı bir dünyaya ulaşmanın yollarını arar. Ricardo, amcasının hastalanması üzerine 1984 yılı sonunda, yirmi yılın ardından Peru'ya döndüğünde tesadüfen hınzır kızın babası, dalgakıran inşaatçısı olan Arquímedes ile tanışır. Hikâyenin başladığı yerde, artık her maskesini bildiğini sandığı kadının, adının aslında Otilia olduğunu ve Şilili olmadığını öğrenir: “Daha şu kadarcık bir çocukken Otilia bizden utanmaya başlamıştı. O beyazlar ve zenginler gibi olmak istiyordu. Çok anasının gözü, bin türlü numarası olan bir çocuktü. Oldukça uyanık ve atılgan birisiydi” (Vargas Llosa, 2021: 341). Otilia daima ailesinden ve kökenlerinden utanmış, kendisine dayatılan toplumsal bakış açısının atfettiği tüm sıfatlardan kaçarak yalanlarla örülü bir hayatı tercih etmiştir. Bu noktada, klasik *femme fatale*'in kaderci bir şekilde kendi doğasının gereğini yerine getirdiği anlayışından ayrılır. O, tamamen kendi seçimlerini yaşar.

Hınzır kızın oynadığı son oyunun ardından intiharın eşiğinden dönen Ricardo, hayatının bu zor döneminde tanıştığı genç sevgilisi Marcella ile birlikte Madrid'e taşınır. Hınzır kız Madrid'te onu bulduğunda artık ölmek üzeredir ve son günlerini Ricardo ile geçirmek için dönmüştür. Sahip olduğu her şeyi ona bırakırken iyi çocuğun en büyük hayalini gerçekleştirmesini ve bu muhteşem hikâyeyi kaleme almasını ister. Hınzır kızın bu isteği, onu edebi bir figüre dönüştürürken aynı zamanda anlatı düzleminde bir tür sembolik arınmayı da beraberinde getirir. Hikâye boyunca sergilediği acımasız ve yıkıcı eylemlerin ardından, kendi yıkımının tetikleyicisi olarak kurgulanmış bir ölümle yüzleşir. Bu durum, *femme fatale* mitinin anlatısal kaderine işaret eder: toplumsal normlara karşı gelen kadının kaçınılmaz cezası. *Femme fatale* köklü kültürel kaygıları yok etmek ve ataerkil normları güçlendirmek için sonunda cezalandırılır. Bu, tehdit olarak görülen kadına yapılan bir uyarıdır: “Femme fatale kötü olarak konumlandırılır ve sıklıkla cezalandırılır veya öldürülür. Onun metinsel yok edilmesi, tehdit altındaki

erkek öznenin umutsuzca yeniden kontrol iddiasını içerir” (Doane, 1991: 11). Romanda, erkek kahraman tek anlatıcı olarak konumlandırılır ve tüm hikâye Ricardo’nun bakış açısından aktarılır. Her ne kadar esas dramatik çatışmayı hınzır kız yaratmış olsa da, okuyucunun, onun gerçek düşüncelerini, duygularını, motivasyonlarını öğrenme şansı yoktur. Hınzır kızın ölümüyle, kadın karakterin iç dünyasından ve deneyimlerinden bağımsız olan bu hikâyeyi kaleme alarak tarihe geçirecek olan Ricardo ile kontrol, erkek otoriteye bırakılır.

Ricardo Somorcucio, hayatta çok fazla hedefi ve hevesi olmayan, konformist, pasif bir kişiliğe sahiptir. Hınzır kız ise tamamen farklıdır; hesapçı ve her türlü duygunun, paranın ve ekonomik güvenliğin üstünde hedefleri, hırsları vardır. Suça eğilimlidir ve mutlak doğallıkla nasıl yalan söyleceğini bilir. Motivasyonlarının belirsizliği onun daha gizemli hale getirir. Her duruma, ülkeye, dile, eşe, isme ve kimliğe uyum sağlayabilen maskeler yaratır. *Femme fatale* arketipine temel teşkil eden en önemli özelliklerinden biri olarak, farklılıktan beslenen bir baştan çıkarma sayesinde her zaman hayatta kalır. Ricardo’ya acı veren bu ilişkileri aşk, saplantı ve kendini yok etme temalarını vurgularken bir *femme fatale*’i özetler.

Sonuç

Kökenini toplumların yaşamsal dinamiklerinden alan mit, çeşitli alanlarda araştırma nesnesi olurken, özellikle sanatta ve edebiyatta etkili bir kaynak haline gelmiştir. Arkaik miras olan tüm insani deneyimler, sanat ve edebiyatla canlı tutulmuştur. Geçmiş, kutsal ve kültürü aktarırken zengin içerikleriyle edebiyata uyarlanarak, eserlerin anlam ve kaynak evrenini de genişletmişlerdir. Mit, insanın yaratıcı düşüncesinin eseri olarak ortaya çıkmasına binaen her türlü yaratıcı çalışma için de elverişli bir alan oluşturur. Zamana uyarlanarak farklı paradigmalarda tekrar şekillendirilen mitlerin çağrışım gücünden yararlanan yazarlar, kendi üsluplarıyla mitik anlamı bütünüledikleri eserlerini ortaya çıkarmışlardır. Mitler, kolektif bilinçdışındaki arketipsel temalar üzerine kurulur. Evrensel semboller, karakterler ve temalar olabilen arketipler, edebi eserlerde derin psikolojik ve kültürel bağlamlar oluşturarak metnin farklı dönemler ve kültürler arasında anlamını korumasına yardımcı olur.

Jung’un bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı kavramları bağlamında *femme fatale*, bireysel ve toplumsal korkuların bir yansıması olarak ortaya çıkar. Mitsel ve tarihsel referanslara dayanan bir arketip olarak *femme fatale* bağımsız, tehlikeli, manipülatif, zeki, çekici, tahmin edilemez ve kontrol edilemez bir kadın figürüdür. *Femme fatale* arketipi, erkek egemen toplum

için tehdit olarak görülen, toplumsal normlara meydan okuyan kadın imgesinin bir yansıması olarak bir yandan gücü, arzu ve hayranlığı diğer yandan korku ve tehlikeyi temsil eder. Kadın özerkliğiyle ilgili tarihsel kaygılarla güçlendirilen *femme fatale*, ataerkil düzenin sınırlarını zorlayan bir figür olarak sanat, edebiyat gibi alanlarda yeniden üretilmiştir.

Nobel Ödüllü Perulu yazar Mario Vargas Llosa, 2006 tarihli *Hınzır Kız* (*Travesuras de la niña mala*) adlı romanında, baştan çıkarıcı ve ölümcül bir kadın kahramanın portresini çizer. Biyografik kesitler yansıttığı bu eserinde, hınzır kızın maskeleri değişirken şehirler, ülkeler de değişir. Roman, Lima, Paris, Londra, Japonya ve Madrid'de geçen olay örgüsüyle aynı zamanda 20. yüzyılın ikinci yarısında küreselleşen dünyayı sosyal, kültürel ve politik açıdan resmetmektedir. Kültürel etkileşimlerin, göçün, sınıf atlama çabalarının ve devrimlerin ekseninde, karakterlerin kaderleri ve özgür iradeleri şekillenir.

Romanda, “iyi çocuk” lakabını taşıyan, istikrarı, fedakârlığı ve gelenekseli temsil eden Ricardo, duyduğu karşılıksız aşkla idealist bir tutum sergilerken, ihlali, başkaldırıyı ve bağımsızlığı temsil eden “kötü kız” maddi kazancı, refahı ön planda tutar ve pragmatik seçimler yapmayı tercih eder. Hınzır kız, Şilili kız Lily olarak başladığı hikâyede farklı maskelere bürünerek Yoldaş Arlette, Madam Arnoux, Bayan Richardson, Kuriko, Lucy Somocurcio gibi kimlikler taşır ama gerçek ismi Otilia'dır. Ricardo'yu ve çevresindeki erkekleri kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeyi bilen, etkileyici, çekici ve cazibeli bir kadındır. Ona aşık olanların hislerine karşı kayıtsız, duygusuz ve acımasızdır. Bağlanmayı sevmeyen, durağanlığı reddeden, daha fazla güç ve statü elde etmek için her şeyi yapmaya hazır, hırslı ve maceraperest bir kişiliğe sahiptir. Kalıplaşmış kadın tasvirlerini bozarak sevgi ve bağlılıktan çok gücü, bağımsızlığı ve maddiyatı önceler. Ayrıca, gerçek kimliği, geçmişi ve duyguları konusunda her zaman belirsizlik taşıdığı için son derece gizemlidir. Hınzır kız, tüm bu özellikleriyle *femme fatale* arketipinin modern ve dinamik bir yorumunu yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

- ARPACI, Murat (2019), *Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgesinin Kültürel İnşası*, Fe Dergi 11, No. 1, 140-154.
- AUDI, Robert (2015), *Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge University Press.
- CHARRIER, Jean Paul (2018), *Bilinçdışı ve İnsan*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınları, İstanbul.

- DOANE, Mary Ann (1991), *Femmes Fatales*, Routledge, New York.
- ELIADE, Mircea (2001), *Mitlerin Özellikleri*, Çev. S. Rifat, Om Yayınevi, İstanbul.
- EETESSAM PÁRRAGA, Goly (2009), “Lilith en el arte decimonónico. Estudio del mito de la femme fatale”, *Revista Signa*, n° 18, pp. 229- 249.
- FARRIMOND, Katherine (2018), *The contemporary femme fatale*, Routledge, New York
- FORDHAM, Frieda (1997), *Jung Psikolojisi*, Say Yayınları, İstanbul.
- FRYE, Northrop (2015), *Eleştirinin Anatomisi*, Çev. Hande Koçak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GODOY COSSÍO, Ana. (2021, 21 Mart), *Mario Vargas Llosa: “Hubo muchas Uranias en la historia de Trujillo”*. Zenda Libros. Erişim Adresi: <https://www.zendalibros.com/mario-vargas-llosa-hubo-muchas-urantias-en-la-historia-de-trujillo/>
- GROSSMAN, Julie (2020), *The Femme Fatale*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- HALES, Barbara (1996), *Woman as Sexual Criminal: Weimar Constructions of the Criminal Femme Fatale*, *Women in German Yearbook*, 12, 101–121. Erişim Adresi: <http://www.jstor.org/stable/20688838>
- INDICK, William (2011), *Senaryo Yazarları İçin Psikoloji*, Çev. Ertan Yılmaz, Yeliz Karaarslan, Agora Yayıncılık, İstanbul.
- LÁZARO, José (2021, 26 Mart), *La respuesta a Vargas Llosa de la niña mala*. Zenda Libros. <https://www.zendalibros.com/la-respuesta-a-vargas-llosa-de-la-nina-mala/>.
- JUNG, Carl Gustav (1976), *Collected Works of C.G. Jung, Volume 18: The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, Princeton University Press.
- JUNG, Carl Gustav (1999), *Keşfedilmemiş Benlik*, Çev. Barış İlhan-Canan Ener Sılay, İlhan Yayınevi, İstanbul.
- JUNG, Carl Gustav (2005), *Dört Arketip*, Metis Yayınları, İstanbul.
- JUNG, Carl Gustav (2006), *Analitik Psikoloji*, Çev. E. Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul.
- JUNG, Carl Gustav (2015), *Feminen Dişiliğin Farklı Yüzleri*, Çev. Tuğrul Veli Soylu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- JUNG, Carl Gustav (2017), *Ruh - İnsan, Sanat, Edebiyat*, Çev. İ. H. Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- JUNIELES, John Jairo (2007), *Carta de batalla por una niña mala. El Univers.*, Cartagena, Colombia.
- MACAYA, Emilia (2015), *La construcción de femineidad en la literatura de Occidente: Su génesis en el mito grecolatino. Revista De Filología Y*

- Lingüística De La Universidad De Costa Rica*, 25, 205-211.
<https://doi.org/10.15517/rfl.v25i0.20499>
- MORAN, Berna (2018), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- OVIEDO, José Miguel (1970), “Teoría y realidad de la novela” En *M. Vargas Llosa, La invención de una realidad*, Barral Editores, Barcelona.
- PAGLIA, Camille (2014), *Cinsel Kimlikler*, Çev. F. Demirci, Epos Yayınevi, Ankara.
- ROSENBERG, Donna (2003), *Dünya Mitolojisi*, İmge Kitabevi, İstanbul.
- SENÍS FERNÁNDEZ, Juan (2008), “Mito y literatura: un camino de ida y vuelta”, En *Reescrituras de los mitos en la literatura: estudios de mitocrítica y de literatura comparada* (587-602). Universidad de Castilla-La Mancha.
- STEVENS, Anthony (2014), *Jung*, Çev. N. Örgü, Dost Kitabevi, Ankara.
- THEKKEVEETIL, Bonaventure (1983), *The femme fatale in the major novels of Thomas Hardy* (PhD), St. John's University, New York.
- VARGAS LLOSA, Mario (1975), *La orgía perpetua: Flaubert y "Madame Bovary"*.
https://biblioteca.unedteruel.org/la_biblioteca_recomienda/Orgia_perpetua%5B1%5D.pdf
- VARGAS LLOSA, Mario (2021), *Hınzır Kız*, Çev. Süleyman Doğru, Can Yayınları, İstanbul.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005), *Yamuk Bakmak*, Çev. T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

TÜRKÇE MANZUM SÖZLÜK ŞERHLERİNDEN ŞERH-İ LÜGAT-İ FERİŞTEOĞLU

*Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu from the Turkish
Poetic Dictionary Commentaries*

Muhittin TURAN*

ÖZ: Kelime öğretiminin yanında aruz vezni, belagat, edebî bilgiler, genel kültür gibi alanlarda bilgiler veren manzum sözlüklerin daha iyi anlaşılması için çeşitli şerhlerin kaleme alındığı bilinmektedir. *Lügat-i Ferišteoğlu* şerhleri de bunlardandır. Abdülatif İbni Melek tarafından 1392 yılında kaleme alınan ve Anadolu’da ilk Arapça-Türkçe manzum sözlük olma özelliğine sahip olan eserin dört şerhi tespit edilmiştir. Bu yazıda XVIII. yüzyıl şârihlerinden Mustafa bin el-Hâcc Muhammed tarafından 23 Muharrem 1175/ 24 Ağustos 1761’de kaleme alınan şerh incelenecektir. Diğer manzum sözlük şerhlerine göre hacimli sayılabilecek eserde kelimelerin okunuşları, manaları, müştakları, çokluk şekilleri, kemiyet ve keyfiyetleri, vezin bilgileri, kültür ve edebiyat tarihiyle ilgili bilgiler vb. ayrıntılı bir biçimde verilmiştir. Şârih, eserine bir dibace yazmamış, *Lügat-i Ferišteoğlu*’nun nâzımı olan Abdülatif İbni Melek’in dibacesini aynen alıp şerhinin başına koymuştur. Hâtıme bölümü de bulunmayan eserde, *Lügat-i Ferišteoğlu*’nun manzume sayısı olan 21 kıtânın tamamı şerh edilmiştir. Çalışmada, *Lügat-i Ferišteoğlu* hakkında kısa ve hatırlatıcı bilgiler verilecek ve *Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu* incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh, Manzum Sözlük Şerhi, Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu, Lügat-i Ferišteoğlu

ABSTRACT: It is known that various commentaries were written for a better understanding of the versified dictionaries which provide information in fields such as prosody, rhetoric, literary knowledge, and general culture along with vocabulary teaching. The commentaries of *Lügat-i Ferišteoğlu* are among these. Four commentaries of the work, which was written by Abdülatif İbni Melek in 1392 and has the distinction of being the first Arabic-Turkish versified dictionary in Anatolia, have been identified. In this article, the commentary written in 23 Muharrem 1175/24 August 1761 by Mustafa bin el-Hacc

* Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Zonguldak, muhit_33@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1499-7916



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Turan

Geliş Tarihi / Received: 10.04.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 24.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

Muhammed, one of the 18th-century commentators, will be examined. In the work, which can be considered voluminous compared to other versified dictionary commentaries, the pronunciations, meanings, derivatives, plural forms, quantity and quality, prosody information, and information related to culture and literary history, etc., of the words are given in detail. The commentator did not write a preface to his work but took the preface of Abdüllatif İbni Melek, who was the author of Lügat-i Ferišteoğlu's verse, and placed it at the beginning of his commentary. In the work, which also does not have a conclusion section, all 21 stanzas of Lügat-i Ferišteoğlu's poem have been commented on. In the study, short and reminder information about Lügat-i Ferišteoğlu will be given, and the Commentary of Lügat-i Ferišteoğlu will be examined.

Keywords: Comment, Verse Dictionary Commentary, Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu, Lügat-i Ferišteoğlu

Cite as / Atıf: TURAN, M. (2025). Türkçe Manzum Sözlük Şerhlerinden Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 343-374. <https://doi.org/10.33207/trkede.1673442>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Edebiyatın, daha geniş manada da kültürün temel malzemesi kelimedir. Kelimelere yüklenen manalar ve onların derinliği, kendisini en açık şekliyle edebî eserlerde gösterir. Klasik Türk edebiyatının inceleme sahalarından biri olan ve kelime öğretimi, aruz vezni, dil bilgisi, belagat vb. konularda bilgiler veren manzum sözlükler, işte bu derinliğin görülmesinde önemli bir görev üstlenir. Anadolu’da genellikle Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe ve Arapça-Farsça-Türkçe olarak ortaya çıkan bu sözlüklere zaman içerisinde çeşitli şerhler yazıldığı bilinmektedir. Bu şerhlerde kelimelerin mana ve yapı bakımından hemen tüm yönlerine temas edilerek onların medeniyet içerisindeki yeri ortaya konmaktadır. Bu şerhlerin içerdiği kültürel birikimin manzum sözlüklerden daha büyük bir yere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şerhlerin barındırdıkları dil, edebiyat ve kültür hazineleri, manzum sözlüklerdeki bilgilere de eklenmiş ve böylece bu eserler “şerh edebiyatı” içerisindeki yerini almıştır.

Klasik Türk edebiyatı sahasında vücuda getirilmiş diğer şerhlerde olduğu gibi bu şerhler de genellikle yüksek tahsil görmüş, devlet memurluğu ve bilhassa müderrislik yapmış kişiler tarafından kaleme alınır. Şârihler, Arapça, Farsça veya Türkçe sözcüklerin okunuşlarını (telaffuz), tarihî süreç içerisinde varsa arkaik misalleriyle kazandığı anlamları, varyantlarını, müştaklarını, kemiyet ve keyfiyetlerini, vezin bilgilerini eserlerinde verirler. Şârihlerin zemin metin hakkında bazı teklif ve eleştiriler getirmeleri ve zemin metnin nüsha farklarını vermeleri, bu şerhlerin önemli özellikleri arasında sayılabilir. Manzum sözlüklerin asıl muhatabının okul çağıdanki öğrenciler olmasına karşın, manzum sözlük şerhleri sınıf, yaş, statü gibi tüm unsurları ortadan kaldırarak toplumun tüm kesimine hitap edebilecek genişlikte bir yapıya sahiptir. Bu şerhlerin kaynaklarının büyük bir kısmını

Türkçe, Arapça ve Farsça lügatler, dil bilgisi ve belagat kitapları, aruz risaleleri, her türlü şerh ve ansiklopedik eserler, divanlar, müstakil mesneviler, tefsir, hadis ve kelâm konusunda kaleme alınmış eserler oluşturmaktadır (Turan, 2023: XIII-XVIII).

Dillerinden biri Türkçe olan manzum sözlüklere bilhassa XV. yüzyıldan itibaren Türkçe şerhler kaleme alınmaya başlandığı görülür.¹ Halîmî'nin (XV. yy.) yine kendisi tarafından aynı adla kaleme aldığı *Bahrü'l-Garâ'ib*'i bu şerhlerin ilklerindendir.² Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin (öl. 1550) 921/1515-16'da nazmettiği *Tuhfe-i Şâhidî*'si ise en çok şerh edilen manzum sözlük olma özelliğine sahiptir. Manzumenin yaklaşık 60 şerhi vardır.³ Sünbülzâde Vehbî'nin 1782 yılında nazmettiği Farsça-Türkçe manzum sözlüğü *Tuhfe-i Vehbî*'si, *Tuhfe-i Şâhidî*'den sonra en çok şerh edilen manzumedir. Tam sayısı bilinmemekle birlikte eserin yaklaşık 15 şerhinin olduğu düşünülmektedir.⁴ Bunların yanında Sünbülzâde Vehbî'nin (öl. 1809) *Nuhbe-i Vehbî*'si⁵, Mehmed bin Ahmed er-Rûmî'nin (XVII. yy.) *Sübha-i Sıbyân*'i⁶, Şeyh Ahmed'in (XVII. yy.) *Nazm-ı Le'âl*'i⁷, Mustafa İlmî bin İbrahim'in (XVIII. yy.) *Hediyyetü's-Sıbyân*'i⁸, Denizlili Mustafa bin Osman Keskin'in (XVIII. yy.) *Lügat-i Keskin* ya da diğer adıyla *Manzûme-i Keskin*'i⁹, Abdücelil bin Yûsuf el-Akhisârî'nin (XVII. yy.) *Seb'a-i Ebhur*'u¹⁰ ve Abdüllatif İbni Melek'in (XIV. yy.) *Lügat-i Feriştioğlu* isimli eseri, şerh edilen manzum sözlükler arasındadır.

¹ Manzum sözlük şerhleri üzerine yapılan çalışmalar bu yazının maksadını aşacağından ve başlı başına bir araştırma konusu olduğundan, söz konusu şerhlerin mevcudiyetine sadece işaret edilmek için bir yazma nüshası kaynak olarak gösterilecektir.

² Eserin şerhi için bk. *Şerh-i Bahrü'l-Garâ'ib*, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 388.

³ *Tuhfe-i Şâhidî* şerhleri için bk. Öz, 1999.

⁴ Eserin şârihleri arasında Ahmed Hayâtî bin Ahmed el-Elbistânî (öl. 1814) gösterilebilir. Şerh için bk. *Şerh-i Tuhfe-i Vehbî*.

⁵ Birden çok şerhi olan eserin şârihleri arasında Yayaköylü Ahmed Reşîd bin Ali bin Ahmed el-Karak (XIX) gösterilebilir. Şerh için bk. *Şerh-i Nuhbe-i Vehbî*.

⁶ Birden çok şerhi olan eserin şârihleri arasında Hacı İsmail Zühdi bin Ömer (XIX. yy.) gösterilebilir. Şerh için bk. *Şerh-i Sübha-i Sıbyân*.

⁷ Eserin tek şerhi Abdurrahman-ı Hâkî (XVIII. yy.) tarafından yapılmıştır. Şerh için bk. *Savgu'l-Me'âl Fî-Neşri Nazm-ı Le'âl/Şerh-i Nazmü Lâ'l*.

⁸ Birden çok şerhi olan eserin şârihleri arasında Ahmed Dursun Nâtikî (XIX. yy.) gösterilebilir. Şârih, eserine *Nâtikiyye* şeklinde özel bir isim vermiştir. Şerh için bk. *Şerh-i Hediyyetü's-Sıbyân/Nâtikiyye*.

⁹ Şârihi bilinmeyen bu sözlüğün tek şerhi için bk. *Şerh-i Lügat-i Keskin*.

¹⁰ Nâzım, anılan sözlüğünü yine kendisi şerh etmiştir. Şerh için bk. *Şerh-i Seb'a-i Ebhur*.

A. *Lügat-i Ferišteoğlu*

Abdüllatif İbni Melek tarafından 1392 yılında kaleme alınan Arapça-Türkçe manzum bir lügattir. Eser, Anadolu’da ilk Arapça-Türkçe manzum lügat olma hüviyetine sahiptir. Manzum sözlüklerin gelenek içerisinde varlığını sürdürdüğü ve zaman içinde kendisinden sonra gelen bu tür eserlere önemli şekilde kaynaklık ettiği bilgisinden hareketle *Sübha-i Sıbyân* başta olmak üzere diğer bazı manzum sözlüklerin de büyük ölçüde *Lügat-i Ferišteoğlu*’ndan istifade ettiği söylenebilir.

Lügat-i Ferišteoğlu, kendisinden sonra kaleme alınan bilhassa Arapça-Türkçe manzum sözlüklere kaynaklık teşkil etmiştir. Eser, 21 kıtadan oluşmakta ve 1528 Arapça kelimenin Türkçe karşılıklarını içermektedir. Nâzım, okuma çağına gelen torunu Abdurrahman’a kendisinden yadigâr kalması için Kur’an-ı Kerim’in kelimelerini içeren ve bu kelimelerin sadece Türkçe karşılıklarının verildiği bir sözlük hazırladığını söyleyerek manzumesinin yazılma sebebini verir (Muhtar, 1993: 21-22).

Lügat-i Ferišteoğlu’nun iki Türkçe şerhi tespit edilebilmiştir. Bunlardan biri Kara Yahyâ bin Nasûh bin İsrâil’e,¹¹ diğeri ise bu yazının konusunu teşkil eden Mustafa bin el-Hâcc Muhammed’e aittir.

B. *Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu*

B.1. *Şerhin Nüshaları*

Hakkında herhangi bir malumat bulunamayan Mustafa bin el-Hâcc Muhammed (XVIII. yy.) tarafından kaleme alınan bu şerhin tespit edilebilen dört nüshası aşağıda başlıklar hâlinde tavsif edilmiştir.

B.1.1. *Şerhu Lügati ibni Ferište, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2723 (A)*¹²

294 yapraktan oluşan ve nesih hatla kaleme alınmış nüsha 1b-294a sayfaları arasındadır. Her sayfada 23 satırın bulunduğu nüshanın reddâdesi düzenli olarak gösterilmiştir. Kıta başlıkları, mısralar ve açıklanan kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar tek sütundan oluşmuştur. 1a’da iki ve 293b’de bir tane olmak üzere toplam üç tane Mustafa Âtîf’a (El-Hâc)¹³ ait, üzerinde “Bu kitabı, kütüphanesinden çıkarılmaması şartı ile Hacı

¹¹ Eser, yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır (Ecevit, 2023).

Şerhin bir nüshası için bk. *Şerhu Lügat-i Ferišteoğlu*, Millî Kütüphane Türkçe Yazmalar, 06 Mil Yz A 2751/2.

¹² Mevcut dört nüshaya “A, B, C, D” şeklinde rumuz verilmiştir.

¹³ 1737-1742 yılları arasında üç defa defterdarlık görevine getirilen ve bu görevde dört yıla yakın hizmet gören Âtîf Efendi, İstanbul’da Vefa semtinde kendi adını taşıyan bir kütüphane ve hâfiz-ı kütübler için de evler inşa ettirmiştir (Kut ve Bayraktar, 2021: 347).

Mustafa Âtîf vakfetti.” ifadelerinin yer aldığı vakıf mührü vardır. Mühür 1154/1741 tarihini taşımakta ve dört nüshada da yer almaktadır. 1a’daki mührün birinin hemen üstünde, nüshanın demirbaş numarası olan “2723” yazılıdır. Ferağ kaydında (294a) şârihin adına ve şerhin telif tarihine yer verilmemiştir.

Baş: (1b) Hâmd-ı şâbitdür ol Allâh’a ki ‘âlemi ‘ulemâ ile bezetdi. ‘Înâyet nazarıyla gönüllerin gözetdi...

Son: (293b) ... والاثخان ايضاً التشديد ومنه اثخنه المرضى اى اشدّ عليه واثخنت الجراحت تمكّنت منه ومنه قوله تعالى اذا اثخنتموهم اى بالغتم فى قتلهم انتهى

B.1.2. Şerhu Lügati ibni Ferište, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2724 (B)

297 yapraktan oluşan ve nesih hatla kaleme alınmış nüsha 1b-297a sayfaları arasındadır. Her sayfada 23 satırın bulunduğu nüshanın reddâdesi düzenli olarak gösterilmiştir. Kıta başlıkları, mısralar ve şerh edilen kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfalar tek sütundan oluşmuştur. Söz konusu mühründen 1a’da bir ve 297a’da bir tane olmak üzere toplam iki tane vardır. 1a’dakinin üstünde demirbaş numarası olan “2724” yazılmıştır. Ferağ kaydında (297a) şârihin adı yazmakta fakat şerhin telif tarihi yer almamaktadır.

Baş: (1b) Hâmd-ı şâbitdür ol Allâh’a ki ‘âlemi ‘ulemâ ile bezetdi. ‘Înâyet nazarıyla gönüllerin gözetdi...

Son: (296b) ... والاثخان ايضاً التشديد ومنه اثخنه المرضى اى اشدّ عليه واثخنت الجراحت تمكّنت منه ومنه قوله تعالى اذا اثخنتموهم اى بالغتم فى قتلهم انتهى

B.1.3. Şerhu Lügati ibni Ferište, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2725 (C)

323 yapraktan oluşan ve nesih hatla kaleme alınmış nüsha 1b-323a sayfaları arasındadır. Her sayfada 23 satırın bulunduğu nüshanın reddâdesi “a” yüzün sol altında değil, “b” yüzün” sağ üstünde tekrar edilerek verilmiştir. Şerh edilen beyitler ve kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 323a’da söz konusu vakıf mührü vardır. Eserin ferağ kaydı “D” nüshasıyla aynıdır. Kayıtta şârihin adı ve eserin telif tarihi yer almaktadır.

Baş: (1b) Hâmd-ı şâbitdür ol Allâh’a ki ‘âlemi ‘ulemâ ile bezetdi. ‘Înâyet nazarıyla gönüllerin gözetdi...

Son: (322b-323a) ... والاثخان ايضاً التشديد ومنه اثخنه المرضى اى اشدّ عليه واثخنت الجراحت تمكّنت منه ومنه قوله تعالى اذا اثخنتموهم اى بالغتم فى قتلهم انتهى

B.1.4. Şerhu Lügati ibni Ferište, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2726 (D)

357 yapraktan oluşan ve muhtelif hatlarlar kaleme alınmış nüsha 2b-357b sayfaları arasındadır. 71a'ya kadarki bölüm, 71a-129a arasında tekrar yazılmıştır. 71a'ya kadar her sayfada 23 satır olan, sonrasındaki satırların ise muhtelif olduğu nüshanın reddâdesi düzenli olarak gösterilmiştir. Reddâdesi düzenli olarak gösterilmiştir. Mısralar ve şerh edilen kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 2a'daki boş sayfada nüshanın demirbaş numarası olan “2726” yazılıdır. Sayfalar tek sütundan oluşmuştur. Nüsha çok karalanmıştır. Nüshanın hemen her sayfasında üzeri çizilmiş ve derkenarlarda farklı şekilleri verilmiş kelime, ibare ve bilgiler yer almaktadır. Öyle ki bir sayfanın tamamının çizildiği yerler vardır. 232b'de “cünâh” kelimesinin yeri önce boş bırakılmış sonra muhtemelen şârih tarafından kaynaklara bakıldıktan sonra doldurulmuştur. Bu sebeplerden nüshanın müellif hattı olma ihtimali vardır. Bu çalışmada referans gösterilen nüsha da budur. 357b'de söz konusu vakıf mührü vardır. 1b sayfasında ilimlerin öğretilme yöntemleri ve bazı dil bilgisi konuları hakkında Arapça bilgiler yer alır. Nüshanın sonuna (357b) 18 Zilkade 1176/31 Mayıs 1763 tarihli “Birâder-zâde Mollâ Mûsâ İstanbul'a gelmişdür.” notu düşülmüştür. Ferağ kaydında şârihin adına ve eserin telif tarihine yer verilmiştir.

Baş: (2b) Hâmd-ı şâbitdür ol Allâh'a ki 'âlemi 'ulemâ ile bezetdi. 'Înâyet nazarıyla gönüllerin gözetdi...

Son: (357b) ... والاثخان ايضاً التشديد ومنه ائخنه المرضى اى اشدّ عليه واثنخت الجراحت
تمكنت منه ومنه قوله تعالى اذا ائخنتموهم اى بالغتم فى قتالهم انتهى

B.2. Şerhin İncelenmesi

Eser, hakkında şimdilik herhangi bir malumat bulunamayan Mustafa bin el-Hâcc Muhammed tarafından 24 Ağustos 1761'de kaleme alınmıştır. Şârih, eserine bir dibace yazmamış, *Lügat-i Ferišteoğlu*'nun dibacesini aynen alınıp şerhin başına koymuştur.¹⁴ *Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu*'nda beyitler

¹⁴ Oysa manzum sözlük şerhlerinin büyük çoğunluğunda dibace mevcuttur. Türkçe, Arapça veya Farsça Allah'a hamt ve peygambere salavat ile başlayan bu dibacelerde sözlük kısmının tertibi, eserin yazılış sebebi, ilgili dilin önemi konusunda birtakım malumatın yanında bazı gramer, edebiyat ve aruz bilgileri de verilir. Dibaceler, dua ile son bulur. Manzum sözlük dibaceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Turan, 2025: 749. Dibacesi olmayan, yani doğrudan sözlük şerhiyle başlayan diğer manzum sözlük şerhlerine Muhammed bin Ebubekir'in *Şerh-i Şâhidî*'si (*Şerh-i Şâhidî*, Muhammed bin Ebubekir), Ahmed bin Mehmed Selâmî ibni Ağrıboz'un *Şerh-i Şâhidî*'si (*Şerh-i Şâhidî*, Ahmed bin Mehmed Selâmî ibni Ağrıboz), İsmail bin Osman'ın *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*'si (*Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, İsmail bin Osman), Bosnalı Südi'nin *Şerh-i Şâhidî*'si (*Şerh-i Şâhidî*, Bosnalı Südi)

mısra mısra yazılarak her mısradaki kelimelerin açıklamaları tek tek yapılır. Bu açıklamalarda bazen kelimenin tek karşılığının verildiği de görülür.¹⁵ Kelimelerin çağrıştırdıkları muhtelif bilgiler, müştakları, okunuşları, kalıpları, bilinen ve kabul gören manalarının yanında ilk manaları da verilir. Kelimelerin arkaik ve halk tarafından kullanım şekillerine yer verilmesi, anlam değişmesi yoluyla aldığı şekiller, şerhin diğer özellikleri arasında sayılabilir. Arapça cümlelerin Türkçe tercümelerinin de yer aldığı şerhte şârihin kelimeler hakkındaki çıkarım, yorum, itiraz ve eleştirileri şerhte dikkati çeker. Nüsha farklarının verilmesi, eserin diğer sayfalarına göndermelerde bulunulması, şiir örneklerinin varlığı, eserin diğer hususiyetleri arasındadır. Ayrıca, Arap lehçe, lügat ve kıraatlerine ve açıklanan kelimeyle ilgili çeşitli dil âlimlerinin görüşlerine başvurulması, şerhi zengin kılmaktadır. Ansiklopedik bilgiler ve eser kaleme alınırken istifade edilen her türlü kaynak, şerhi besleyen unsurlar arasında gösterilebilir.

B.2.1. Şerh Yöntemi

B.2.1.1. Kelimelerin Mana ve Yapılarının Verilmesinde Adı Anılmayan Müelliflerin Görüşlerine Başvurulması

Şârih, incelediği kelimelerin birtakım manalarını ve yapılarını, adını belirtmediği müelliflerin “ba‘zılar”ından alır. Şârihin “ba‘zılar”dan kastı, lügat, tefsir, dil bilgisi, belagat gibi konularda eserler kaleme alan kişilerin ilgili kelime hakkında genel kabul görmeyen veya teklif olarak değerlendirilebilecek dikkate değer bazı görüşleridir. Bu görüşler ya kelimenin manası ya da yapısı konusunda yapılır. Şârih, kelimenin manalarını verir ve “ba‘zılar”ının ilgili kelimenin ya diğer mana ve yapıları ya farklı bir mana ve yapı arz ettiği ya da kelimenin eş anlamlarının verilmesi konusundaki görüşlerini ortaya koyar. Bunun yanında “bazı lügatde” şeklinde, kaynağın türü de belirtilebilir. Kur’an-ı Kerim’de geçen kelimelerin hangi manada kullanıldığının anlatıldığı yerlerde bir anlamda tefsir görüşleri aktarılmış olmaktadır.

B.2.1.1.1. Kelimenin Manaları Konusundaki Görüşler

Bazı kelimelerin manaları konusunda “Ba‘zılar erkek örümcegi ‘‘ankeb’ dirler ve dişi örümcegi ‘‘ankebât’ ve ‘‘ankebût’ dirler didi (55b).” şeklinde

(hakkında yapılan doktora tezi için bk. Köse, 2017) ve Aralık 1663’te Celâlî tarafından kaleme alınan *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*’si (*Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, Celâlî) örnek olarak verilebilir. ¹⁵ “Cîrâha”, “‘akûb” ve “‘ivâz” kelimeleri bu duruma örnek olarak verilebilir: “Cîrâha, cîmûn kesriyle isimdür, yara ma’nâsına (39a).” “‘Akûb, ‘aynuñ fethiyle toz ki ğubâr ma’nâsına (40b).” “‘İvâz, ‘aynuñ kesri ve vâvuñ fethiyle bir nesne muķâbelesinde virdikleri şey’ ki ol nesnenûñ bedelidür (42a).”

söyleyeni belirtilmeden birtakım görüşlere başvurulur. Bu başlıkta ilaveten “ivezz” (290b), “lu‘āb” (237b) ve “sāhire” (193b) kelimeleri verilebilir. Bunun yanında bazen de kaynağın türü verilebilir. Bu tür de sadece lügatlerdir: “Büm,.. baykuş didikleri kuş... ba‘zı lügatde üvegi didikleri kuşa dağı ıtlāk olunur dimiş (17a).” “Selvā,... ba‘zı lügātde bıldırcın didikleri kuşdur dimiş (186a).”

B.2.1.1.2. Kelimenin Yapıları Konusundaki Görüşler

Kelimelerin cemi (çokluğu) konusundaki görüşlerin aktarılmasına yönelik şu örnek verilebilir: “Acīb,... tañlanıcağ nesne...Ba‘zılar eyitdi: ‘‘Acīb’ün cem‘i ‘‘acā‘ib’ gelür ve ammā ‘e‘ācīb’ didikleri ‘u‘cūbe’nün cem‘idür (295a).” Buna ilaveten “ḥusbān” (197a) kelimesi verilebilir. Kelimelerin eş anlamları konusundaki görüşlere şu örnek verilebilir: “Çi (çiy) didikleri şol ruṭūbet ki gicelerde vāḳi’ olur. Ba‘zılar ‘maṭar-ı za‘īf’ dirler (188b).”

B.2.1.2. Kelimelerin Mana ve Yapılarının Aktarımında Rivayetlerin Kullanımı

Asma‘î (öl. 831), Sa‘leb (öl. 904), Ferrâ (öl. 822), İbnü’l-A‘râbî (öl. 846), Kisâ‘î (öl. 805), Ahfeş, Ebû Zeyd, Ya‘kûb¹⁶ gibi dil ve tefsir tarihinde tanınan kişilerin rivayetleri üzerinden eser belirtilmeden ilgili kelime hakkında bazı bilgiler aktarılır. Bu bilgiler, kelimenin mana ve yapısı bakımından doğru olduğuna inanılan şeklini vermek için aktarılır. Bu isimler aynı zamanda şerhin kaynaklarıdır: “Zab‘, at yürürken tırnağın iç yüzüne mā‘il iderek yürümege dağı dirler, Aşma‘î rivāyeti üzere (8b).” “Karz,... ‘kırz’ dağı lügatdür, Kisâ‘î rivāyeti üzere (64a).” Ayrıca Ahfeş (25a), Sa‘leb (174a), Ferrâ (154b), Ya‘kûb (173b) ve Ebû Zeyd (174a, 191b) rivayetleri verilir.

B.2.1.3. Örneklendirmelere Başvurulması

Şerhte, kelimelerin manalarının ve yapılarının okuyucunun daha iyi anlaması için örneklendirildiği görülür. Metnin tamamına yayılan bu örnekler Arapça ve Türkçedir: “Şerb,... ‘şārib’ün cem‘i olur, rekb, ‘rākīb’ün cem‘i olduğu gibi (11b).” “‘İnde’l-fukahā, içmesi ḥarām olanlara dirler, süci gibi (11b).” Diğer örnekler için “ferr” (13a), “cemed” (41a), “Ḥalīl” (41a), “Evān” (44b) kelimelerine bakılabilir.

¹⁶ Tarihte ilgili konularda Ahfeş, Ebû Zeyd ve Ya‘kûb isminde birden çok âlim vardır. Bu kişilerin eserdeki kimliği konusuna netlik kazandırılmadığından ölüm tarihi verilememiştir.

B.2.1.4. Zemin Metnin Nüsha Farklarının Verilmesi

Şârih, şerhini kaleme alırken *Lügat-i Ferišteoğlu*'nun diğer nüshalarını incelemiş, karşılaştırmış ve bu nüshalarda yapılan açıklamaları yeri geldikçe eleştirmiştir. Kelimenin manası ve yapısı konusundaki eleştirilerini genellikle “kalem-i nâsıhdan sehvdür” diyerek kâtibin hatasından kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Bazen diğer nüshalarda gördüğü farklılıkları herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan sadece aktarmıştır. Eğer kelimeyi başka kaynaklarda bulamıyorsa bu durumu da belirtmiştir.

B.2.1.4.1. Kelimenin Yapısına Yönelik Farklar

Kelimelerin doğru yapıları konusunda sözlüklere ve eserin diğer nüshalarına gönderme yapılır: “Ba‘zı nüshada ‘fā’ ile ‘refī’ vāki’ olmuştur. Kalem-i kâtibden sehvdür, haṭâdur. Lügât-ı mufaṣṣalâta nazar olundukda zâhir olur (54b).” “Tebeccüh,... şād olmak ve sevinmek, feraḥ gibi... Ba‘zı nüshalarda hā-i mühmele cîmden muḳaddem vāki’ olmuştur (tebeḥḥüc), haṭâdur (337a).”

B.2.1.4.2. Kelimenin Manasına Yönelik Farklar

Aynı yöntem kelimelerin manaları için de uygulanmıştır. Şu örnekler verilebilir: “Fevr... ba‘zı nüshalarda fevr ‘taşmak’ daḥı nüsha olmak üzere işâret olunmuş, gördük ve eger fi‘l-vāki’ aṣl nüshada fevr, ‘taşmak’ vāki’ oldıysa berk güzel olur ve âyet-i kerîmeye daḥı muvâfiḳ olur (39b). Ayrıca “ḳubl” (3a) ve “fûruş” (311b) örneklerine bakılabilir.

B.2.1.5. Şerhin Diğer Sayfalarına Gönderme Yapılması

Kelimenin manasının veya yapısının ilk olarak ya önceden geçtiği ya da sonraki bölümlerde geleceği bildirilerek ilgili yere “nazar oluna, mürâca‘at oluna, mürûr itdi, kıṭ‘ada beyân olunmuştur, mürûr itmışdür, ... kıṭ‘ada gelür” vb. ifadelerle bakılması istenir. “Ḥamîm”üñ ma‘nâsın on beşinci kıṭ‘ada münâsebetle tafşîlen beyân olunmuştur, mürâca‘at oluna (262b).” Ayrıca “kehf” (347b), “zer’” (3a) örneklerine bakılabilir.

B.2.1.6. Şârihin Zemin Metne/Nâzıma Yönelik Dikkat Çektiği Noktalar, Eleştiri ve Yorumları

Nâzım, manzumesinde kelimeleri vezni kullanarak bir beyte sıkıştırmak zorunda kaldığından kelimenin diğer yazım ve manalarını her zaman verememektedir ki bu durum gayet tabiidir.¹⁷ Bunun yanında nadir de olsa bazı yanlışlıklar da yapabilmektedir. Nâzım, bazen de kelimenin daha çok mecaz, istiare, kinaye ve mübalağa gibi belagat unsurlarından istifadeyle

¹⁷ Mesela 355a’da “ress” ve “bağy” kelimelerinin 10 manası verilmiştir.

ortaya çıkmış manalarını verir. Şârih, manzumdeki kelimelerin yapısı ve manasına yönelik yapılan bu tasarruflar üzerinde durur.

B.2.1.6.1. Kelimenin Yapısına Yönelik Eleştiriler

Şârihin, nâzımın verdiği kelime yapılarına dair eleştirilerine “leyy” kelimesi verilebilir: “Maşdarı ism-i fâ’il şîğası ile tefsîrde müsâmağa vardır. Zîrâ ‘leyy’üñ ism-i fâ’il ma’nâsına geldiği yokdur. Belki bunun ism-i fâ’ili ‘lâviyy’dür (183b).”

B.2.1.6.2. Kelimenin Manasına Yönelik Eleştiriler

Nâzımın bazı kelimelerde verdiği manaların tarihî sözlüklerde olmadığı konusu, mükerreren verdiği kelimeler ve belagat bilgileri eleştirilir. Mesela “âl” kelimesinin açıklanmasında diğer tarihî sözlüklerin verdiği bilgilerin aksine (Mütercim Âsım Efendi C 5, 2014: 4337; Kırkılıç, 2009: 43) bu kelimenin “serap” manasına gelmediği söylenir: “Âl, evvel-i nehârda ve âhîr-i nehârda şol nesneye dahı dirler ki her şey’üñ şahsın mürtefi’ olur gibi göstere ve bu ‘serâb’ degüldür. Zîrâ serâb, şahrâlarda şonı görinen nesnedür (135a-derkenar).”

Şârih, nâzımın önceki kıtalarda verdiği bir kelimeyi sözlüğün başka bir manzumesinde tekrar vermesinin mükerrer olduğuna dikkati çeker: “Şikâk, şîn-i mu’cemenüñ kesriyle muhâlefet ve ‘adâvet itmek... ve bunun tafşîli dördüncü kıt’ada ‘şikâk ne, hilâf itmek’ didiği yerde mürûr itdi ve bu, mükerrer vâkı’ olmışdur (165a).”

Nâzımın manayı verirken yararlandığı istiare, mubalağa, kinaye, cinas gibi belagat unsurlarına dikkat çekilir: “İfrâğ... nâzımuñ ‘ifrâğ nedür, indürmekdür’ didiği isti’âre tarîkıyladur (181b).” “Nâzımuñ ‘vâfir, tām’ dimesi recül-i ‘adl kabîlindendür, ya’nî mübâlağadan kinâyedür (173a).” Ayrıca “kinaye” (183b) ve “cinas”a (12b) da bakılabilir.

“Menn” kelimesinde nâzımın tasarrufu hakkında şârih “nitekim nâzım-ı merhûm ‘menn, virmek’ dimişdür” (34a) diyerek kelimenin çok bilinmeyen bir manasının nâzım tarafından kullanıldığına dikkat çeker.

B.2.1.7. Kelimelerin Açıklanmasında Arap Lehçe, Lügat ve Kıraatlerine Başvurulması

Farklı Arap kabilelerine göre farklı sözlükler/lehçeler vardır. Arapça kelimenin Tayy, Rûm, Huzeyl, Yemenî, Himyerî, Temîm, Hevâzin, Mezhic, Benî Süleym, Kays ve Vâkım kabilelerine veya Şâm (Şâmiye) lehçesinin lügatine göre kullanım şekilleri bunlardandır. Şârihin metindeki bazı kelimelerin açıklanmasında bu kabilelerin sözlüğüne başvurduğu görülür: “Ba’zılar fûm, ‘nohud’dur didi, lügat-i Şâmiyye üzere (16a).” “İzîn,... ‘izet

ve ‘izîn, Lüğat-i Kureyş’te ‘sihr’ ma’nâsınadır (53b).” Ayrıca “‘Abdu’llâh” (16a) kıraatine, “Temîm” (8b) ve “Yemen” (286b) lügatlerine de bakılabilir.

B.2.1.8. Arapça, Farsça ve Türkçede Müşterek Kullanılan Kelimelerin Verilmesi

Şerhte, Arapça, Farsça ve Türkçede müşterek kullanılan kelimelerin varlığına işaret edilir. Bu tür kullanıma örnek olmak üzere “hançer” kelimesinin her üç dilde, “büm” kelimesinin ise Farsça ve Arapçada müşterek olduğu belirtilir: “Büm,... ve el-büme vezni mezbûr üzere ‘baykuş’ didikleri kuş ki ekseriyâ gice uçar. Fâriside ve ‘Arabide müşterek lügatdür (17a).” “Hançer,... büyük bıçak, sikkîn-i kebîr ma’nâsına... Hançer, lafz-ı müşterekdür, ‘Arabide ve Türkide ve Fâriside istimâ olunur (145b).”

B.2.1.9. Kelimelerin Okunuş ve Yazılışlarındaki Çeşitliliğin Gösterilmesi

Şerhte aynı manayı ifade edip farklı şekillerde yazılabilen Arapça kelimelere dikkat çekilir. Daha çok “câ’izdür” veya “lügatdür” şeklinde ifade ve işaret edilen bu tür kelimelerin tam listesi şu şekildedir:

“‘acüz/‘aciz/‘ucz/‘acz/‘icz (43a), ‘akıb/‘akb (250b), ‘ayy/‘ıyy (5a), baż/‘buż (12b), ceşş/cişş (68b), cezve/cüzve/cizve (204a), cinh/cünh (199b), cübl/cübül/cibill/cübüll (56b), cürüz/cürz/cerz/cerez (207b), dâhk/dıhk/dâhık/dıhık (62a), decâc/dicâc (54b), dem/‘deme (69b), füstât/füstât/fesât/fisât (193b), hâlas/hıls (23a), hanık/hank (63a), harac/haric (294a), haşab/h ızb/hażab (286b), hicr/hacr (175b), hıqub/hıqb (131a), hılk/huluk (144a), hılm/hulum (29b), ıztıcâ/ıztıca/ıztıaca (183a), ikâf/vikâf (209b), irb/irbe/ereb/me’rûbe/me’rebe (129b), kâltabân/kâltabân/kârtabân (219b), karh/kurh (38b), karz/kırz (64a), keşt/kaşt (70b), küfv/küfüv (26a), lişş/luşş (30a), luhme/laħme (17a), meşveret/meşüveret (314b), meyl/meyelân/memâl/memîl/temyâl/meylûlet (191b), mirye/mürye (347b), naşab/nuşub (40a), nıft/neft (67a), selk/şalk (210b), semm/sümm/sümüm (136a), sukm/sakam (187a), şehd/şuhd (21a), şihne/şahne (29b), şicne/şücne (134a), şurb/şerb/şirb (11b), tenāvüş/tenâ’üş (315a), tınub/tunb (55a), ‘unuk/‘unķ (267a), ‘uşb/‘uşub (53b), ürz/erüzz/ürüzz/ürüz/rüzz/rünz (224a), üsve/isve (24a), veda/‘ved (70a), vubûķ/vebaķ (196a), žizâ/žü’zâ (191b), zulm/zalm/zulum (288b).”

B.2.1.10. Kelimelerin Aslı Hakkında Verilen Bilgiler

Bazı kelimeler, süreç içerisinde müdahalelere maruz kalarak ilk hâlini kaybedip yapı ve mana bakımından değişikliklere uğrayabilir. Şerhte bu konuyu açıklayacak örnekler şu başlıklar hâlinde verilebilir:

B.2.1.10.1. Yapı Bakımından Kelimenin Aslına veya İlk Şekline İşaret Edilmesi

Tarihî süreç içerisinde kelimelerde bazı yapı değişiklikleri ortaya çıkabilir. Aşağıdaki örneklerde kelimelerin bu değişimden önceki asıl veya ilk şekillerine dikkat çekilir: “Yevm, cem‘i... eyyâm gelür ve bunun aşlı eyvâm idi, idgâm olunmağla eyyâm oldu (7a-7b).” Diğer bazı örnekler için bk. 229a, 230a, 284b, 141b, 236a, 249b.

B.2.1.10.2. Mana Bakımından Kelimenin Aslına veya İlk Şekline İşaret Edilmesi

Şerhte, kelimelerin bilinen, şöret bulmuş ve tarihi süreç içerisinde en çok kullanılan manalarının yanında ilgili kelimenin birinci ya da asıl manasına da dikkat çekilir. “Bir kimsenün haqqın almak ve haqqın virmemek veyâ eksük virmek” manasındaki “zûlm/zâlm/zulum” kelimesinin aslı şu şekilde verilir: “Bunun aşlı her nesneyi yirlü yirinde itmemek ve bir nesneyi yirine koymayup gayrı yire važ‘ itmekdür (288b).” Diğer bazı örnekler için “mübrim” (179a), “zeyl” (190a) ve “leyl” (7b) kelimelerine bakılabilir.

B.2.1.11. Kelimelerin Yüklendikleri Manaları Alış Sebepleri Hakkında Verilen Bilgiler

Türkçe, Farsça veya Arapça kelimelerin yüklendikleri manaları alma sebepleri ile ilgili bazı bilgiler verilir. Diğer bir ifadeyle kelimenin son hâline gelinceye kadarki süreç ortaya konur. Bu durum, mecaz, kinaye gibi çeşitli sanatlara başvurularak kendisini bazen anlam daralması bazen de genişlemesi şeklinde gösterir. “Meyyit” kelimesine neden “alevin sönmesi” manasındaki “hâmid” dendiği şu şekilde açıklanır: “...ve meyyite hâmid didiler, harekâtı sâkin olduğundan ötürü (173a).” Diğer örnekler için bk. 168a, 146a, 130a, 51b.

B.2.1.12. Anlam Genişlemesine Uğrayan Kelimelerin (Tağlîb) Gösterilmesi

Belagatin meânî tabirlerinden olan tağlîb, bir şeyi başkalarına gâlib addederek onu câmi‘ sığasıyla irâd ve diğerlerini irâde eylemektir (Tâhirü’l-Mevlevî, 1994: 140), yani bir kelimeyi ilgili diğer kelimelerin manasını da içine alacak şekilde genişleterek kullanmak demek olan bu ıstılahın eserde yer aldığı görülür. “Küçük, az ve ince karınlı” olanlara genel olarak “çocuk” denmesi münasebetiyle “tağlîb” yapılmıştır: “Bu hâl üzere ya’nî küçük karınlı ve az karınlı ve ince karınlı olmak ekseriyâ etfâlde olmağla lisân-ı Türkîde ‘çocuk’ lafzını etfâlde isti‘mâl eylediler, tağlîb kabîlindendür (31b).” “İr,... aşlında ta‘âm götüren deveye ve eşege dirlerdi. Şonradan

tağlīb idüp her kâfileye ıtlāk olundı (8a).” Diğer bazı örnekler için bk. 338a, 14a.

B.2.1.13. Kelimelerin Halk Tarafından Kullanımına Dikkat Çekilmesi

Bazı Arapça ve Farsça kelimelerin halk tarafından nasıl kullanıldığına “‘amme tahrîf idüp, nâsdan ba‘zı kimesneler, ‘ämme...isti‘māl iderler, beyne’n-nâs...dimekle ma‘rûfdur” vb. ifadelerle dikkat çekilir. Bir anlamda “halklılaşma”dan (Tulum, 2011: 5) bahsedilir: “Bürbür,... şol nesnedür ki buğdaydan çekerler. ‘Ämme tahrîf idüp ‘bulğur’ dirler, selîk ma‘nâsına (16a).” Diğer bazı örnekler için bk. 30b, 346b.

B.2.1.14. Kelimenin Eş Anlamlarının Verilmesi

Kelimenin Türkçesi verildikten sonra hemen yanına Arapça veya Farsçası, yani eş anlamları da verilebilir ki bu durum, özellikle hangi kelimenin kastedildiğini netleştirmek için yapılır. Genel olarak dil belirtilmeden verilen eş anlamlar, birkaç yerde “lisân-ı Türkî”, “Fârisî” veya “Türkî” şeklinde de yer alabilir. Şerhin geneline yayılan bu duruma şu misaller verilebilir: “Leyl,... gice, şeb ma‘nâsına (7b).” “Lisân-ı Türkî’de ‘günâh’a ‘yazık’ dirler (241b).” Diğer örnekler için bk. 9a, 16a, 17a, 19a, 19b, 20a, 46a, 16b, 176a, 190a, 191a, 308a, 330a, 349b, 151a, 34a.

B.2.1.15. Arapçanın Gramerine Ait Birtakım Bilgilerin Verilmesi

Eserde bazı Arapça kelimelerin gramer bilgilerine yer verilir: “Rü’yâ... âhirindeki elif, te’nîs içündür, anuñçün tenvîn gelmez (29b)” şeklinde ifade edilir. “Kelâm-ı ‘Arab’da hemze-i meksüreden sonra harf-i meftûh ile kelime bulunmadı (313b).” bilgisine yer verilir. Ayrıca “arż” (131b) ve “üzün/üzñ” (152a) kelimelerine bakılabilir.

B.2.1.16. Arapça Cümlelerin Türkçe Tercümelerinin Verilmesi

Şerhte, içerisinde hadis ve ayetlerin de olduğu 13 Arapça cümlelerin Türkçe tercümesi bulunmaktadır: “Lâ-terâ fihâ ‘ivecen velâ emten (Tâhâ suresi 107. ayet), ya’nî ‘anda iniş yokuş yokdur’ (133b).” Bu başlığın diğer örnekleri için 61a, 132a, 189b, 133b, 159b, 205b, 250a, 267a, 302a, 307b, 338b, 344b sayfalarına bakılabilir.

B.2.1.17. Kelimelerin “Mukabil”leri ve “Zıt” Manalarının Verilmesi

Bazı kelimelerin manası verildikten sonra zıtları da verilir. Bu durum, kelimenin okunuşunu ve kavram genişliğini ortaya koymaya yönelik olduğu kadar diğer dillerdeki (Arapça ve Farsça) karşılığını vermeyi de amaçlar: “Yevm,... rûz ma‘nâsına ki ‘gice’nün muķâbilidür (7a).” Diğer örnekler için

“şimāl” (356a), “hār” (356b), “mevt” (137b), “rācil” (147a), “ganiyy” (151b) kelimelerine bakılabilir.

B.2.1.18. Lügat-ı Müvelledeler

Arapçanın aslında olmayıp ona sonradan türetme yoluyla giren kelimeler manasındaki lügat-ı müvelledeye sadece şu örnek verilmiştir: “Ettün,... hamām külhānı ve ma’hūd āteş yaqdıkları çukur firundur... Ba’zılar eyitdi: Bu, müvellededür, hālîş ‘Arabî degüldür (227a).”

B.2.1.19. Cem ‘-i Killetler ve Cem ‘-i Kesretler

“Azlık çoğulu” demek olan cem ‘-i killet, üç ile on arasındaki sayılara delalet eden kırık çoğul kalıpları anlamına gelmektedir (Bolelli, 2006: 55). Metinde “bi’r” (163a), “delv” (163a) ve “hıvān” olmak üzere üç kelimenin açıklamasında geçmektedir. Birine şu örnek verilebilir: “Hıvān,... üstine ta’ām koyup yedikleri nesne ki aña süfre¹⁸ dirler... cem ‘-i killeti... ehvine gelür (177a).” “Çokluk çoğulu” demek olan cem ‘-i kesret de üçten sonsuza kadar sayılara delalet eden kırık çoğul (Bolelli, 2006: 54-55) anlamına gelmektedir ki metinde sadece bir kelimenin açıklamasında geçmektedir: “Viṭāb,... ‘viṭb’ün cem ‘-i kesreti. Evṭub, ... ‘viṭb’ün cem ‘-i killeti (299b).”

B.2.1.20. Cemin Cemi (Cem ‘ü’l-Cem)

Cem ‘ü’l-cem, çokluğu yapılan bir ismin ikinci defa cem (çokluk) yapılmasıdır (Bolelli, 2006: 54). Şerhte sadece “nāḳa” (249b) ve “beyt” kelimelerinde bu özellik belirtilmiştir: “Cem ‘i zammetyne büyüt ve ebyāt gelür ve cem ‘ü’l-cem ‘(i) ebāyīt gelür. Misāl, aḳvāl ve aḳāvīl (19b).”

B.2.1.21. “Ezdâd” Kelimeler

Ezdâd, dil bilgisinde, aydınlık-karanlık, iyilik-kötülük, yukarı-aşağı gibi aynı cinsten iki zıt manayı bünyesinde toplayan kelimelerdir (Çelebi, 1995: 47). “Firāk” kelimesi hem “ulaşmak” hem de “ayrılık” manalarını barındırdığından “ezdâddan”dır (19a). Diğer örnekler için “beyn” (21a), “ress” (355a) ve “fevr” (39b) kelimelerine bakılabilir.

B.2.1.22. “Ma’rûf” Kelimeler

Bazı kelimelerin manası hakkında hemen herkesin malumu olduğu düşünülerek “maruftur” ifadesi düşülür ve ilgili kelimenin açıklaması verilmez. Örnekler için “yevm” (7a), “dükkān” (151a) ve “ḳur’a” (15b) kelimelerine bakılabilir.

¹⁸ sofr

B.2.1.23. Lafzı “Müfred”, Manası “Cem” Olan Kelimeler

Türkçede “topluluk ismine” tekabül ettiği söylenebilen bu kelimeler herhangi bir çokluk eki almadan çokluk manası verir: “Leyl,... lafzı müfred, ma’nası cem’dür. Vâhidi vezn-i mezbûr üzere ‘leyle’ gelür, temre ile temr gibi (7b).”

B.2.1.24. Mürekkep Kelimeler

Birden çok kelimeden oluşan isim (Bolelli, 2006: 655) manasındaki mürekkep kelimelere şârih tarafından sadece bir yerde işaret edilir: “Beyt beyt” bir mürekkep kelimedür ki ‘dîvârı biri birine ulaşıdur’ dimegi iş’âr ider (20a).

B.2.1.25. Muarreb Kelimeler

Muarreb, Araplarca bilinmeyen ve Arapçada bulunmayan kavramları karşılamak üzere başka dillerden alınan kelimeleri ifade eder (Tüccar, 1993: 412). Diğer bir ifadeyle, Arapçaya bu dilin kelime kalıplarına uyarlanarak girmiş olan yabancı kökenli kelimelerdir. Şerhte muarreb olduğu belirtilen 14 kelime vardır. Bunlar “fil” (53a), “ramak” (231a), “cüll” (7a), “cerm” (174a), “şurūd” (174a), “ceşş” (68b), “beyn” (19a), “şakk” (23a), “zemzem” (274b), “hıvân” (177a), “ke’k” (177b), “dükkân” (151a), “mi’zâb” (301a) ve “tırâz” (291a) kelimeleridir.

B.2.1.26. Şerhte En Çok Manası Verilen Kelimeler

Şerhte kelimelerin hemen bütün manaları verilmeye çalışılmıştır. En çok manası verilen kelimeler “ress” (355a) ve “bağy”dır. 10 manası verilen bu iki kelimeden “bağy” örnek olarak sunulabilir: “Bağy, bânuñ fethi ve ğayn-ı mu’cemenüñ sükûnıyla zulm ve ta’addi ma’nasına... ve bağy, azgunluk ve ser-keşlik itmege dahı dirler... ve bağy, yağmur katı ve şiddetle yağmağa dahı dirler... ve bağy, yara azup ve şişüp fesâd yetişmek dahı dirler... ve bağy, derenüñ şuyı ve seyli taşup ve dere tolup şu ve seyl evvel çıkmadığı yire çıkmak... ve her nesnede hâdden tecâvüz eyleyüp ifrâṭ üzere olmağa bağy dirler ve bağy, yaranuñ çirki tamâm çıkmadan oñulmağa dahı dirler... ve bağy, yağmura dahı dirler... bağy, atun şatâretine ve serverine ve yavuzlanup çalkalanmağa dahı dirler... ve bağy, bir nesneyi talep itmege dahı dirler (349b).” “Cilâ” (248b-249a) ve “farak” (231b) kelimelerinin de yedişer manası verilir.

B.2.1.27. Şârihin Türkçe Bir Kelime Üzerine Görüşü

Şârih, zemin metinde olmayan, kendi kullandığı Türkçe “kor kor” kelimesi hakkında görüş bildirir. “Araḳ” kelimesini “kor kor yaptıkları dîvârın her korına ‘araḳ dirler’ şeklinde açıkladıktan sonra derkenarda “kor

kor” ifadesinin “kaba Türkçe” olduğu yazar: “‘Kor kor’ lafzı kaba Türkçedür, ‘kat kat’ ma’nāsına. Münfehimdür (40a).

B.2.1.28. Edebî İstılahlar

Şerhte edebî istılahların bazıları tanımlanırken bazıları da kelimenin açıklayıcısı olarak kullanılır. “Şi’r” ve “beyt” buna örnek olarak verilebilir: “Nazm, birinci sözün āhirlerini birbirine uydurmak, ya nī hepsinün āhirini bir hurūf üzerine getürmek, aña şi’r dirler (11b).” “Manzūmeden iki mısra’a dahı beyt dirler (19b).” Mecaz, teşbih, cinas, kinaye, kalb-i mekân, eserde ilgili kelimenin açıklayıcısı olarak kullanılır: “Sebeb,... örme ip ve urgan, hābl ma’nāsına... ve ince kettān bizine ve şarığa ve hımāra¹⁹ ve uzun şevbe dahı sebeb didiler, teşbihen (46b).” Ayrıca “kināye” (166b, 158a), “cinās” (12b), “kalb-i mekân” (196b) ve “mecāz” (158a) kelimelerine bakılabilir.

B.2.1.29. Şiir Alıntıları

Şerhte iki Türkçe ve dört Arapça şiir örneğine yer verilmiştir. Türkçe şiirlerden biri XVI. yy. divan şairi Prizrenli Şem’î’ye (öl. 1529/30) aittir:

“Lisān-ı Türkide ‘fā’ide’ye ‘aşşı’ dirler. Nitekim şā’ir,
Dost medhinden ne aşşı zemm-i düşmāndan ne ğam
Fāriğ ü āzādeyem birdür yanumdan medh ü zem”²⁰ (16b)

Diğer şiir ise Arapça-Türkçe manzum sözlük olan *Sübha-i Sıbyān*’dan alınmıştır:

“Kāle nāzım *Sübhatü’ş-Şıbyān*:
‘Arş oldı cism-i a’zam oldı muhīt ecsām
Hem ‘arş saḳf-ı hāne hem ‘arş taht-ı sulṭān
‘Arşın içinde kürsī kürsī içinde gökler
Gökler içinde yerler çepçevre baḫr-i ‘ummān
Yerler тұrur mu ‘allāḳ merkezde nokṭa-vārī
Tұrmaz dönen felekler mānend-i çerḫ-i gerdān²¹ (313a)”

Arapça şiirler şunlardır:

“Aḫsente zanneke bi’l-eyyāmi iz ḫasunet
Velem teḫaf sūe mā-ye’tī bihi el-ḳaderu
Ve selāmetke el-leyālī fa’ġterarte bihā

¹⁹ “Avratlar(ın) başına sardığı bez” manasındaki kelime için bk. Kırkkılıç, 2009: 349.

²⁰ Bu beytin *Divan*’daki yeri için bk. Karavelioğlu, 2005: 506.

²¹ Beyitlerin *Sübha-i Sıbyān*’daki yeri için bk. Kılıç, 2007: 66.

Ve ‘inde şafvi’l-leyālī yahdusu el-keder²² (17b)”

“Felā telgū ma‘a ihvāni lağven
Fe-inne’l-lağve miftāhu el-ḥuşūmeti
Kāle kâ’iluhu Eflātūn²³ (63b).”

“Leḳad rabbeytu cerven tūle ‘umrī
Felemmā şāra kelben ‘azza riclī²⁴ (70a-derkenar)”

“Ve hiye hāzihi,
Tūlun ve nevmun ve bürhānun mürāhenetun
Ve ḥācetun müddetun ve’s-seyru ve’l-ḥaṭaru
Nezrun eşeddu bükāin şiddetun ecelun
Ve’n-nefsu ve’l-mevtu ve’zḳur fi’le men kamerū
Ve’l-vāktu summe su‘ālun himmetu simenun
Zahmu’l-cimāli me‘ānī en-naḥbi fe’ḥtebirū²⁵ (36b)”

B.2.1.30. Ansiklopedik Bilgiler

Şerhte bazı kelimelerin dil bilgileri yanında kültür sahasındaki yerleri de verilmeye çalışılmıştır. Şerh edilen kelimelerin manası verildikten sonra ilgili kelime hakkında daha çok malumat vermek için ya metnin içerisinde ya da derkenarda bazı ansiklopedik bilgiler yer alır. Bu kelimelerin önce manaları verilir, ardından ek bilgi olarak malumat aktarılır. Bu malumat, genellikle coğrafi bilgiler, tabiat bilgileri, yiyecek, içecek, dil, din, gelenek, atasözleri hakkındadır. Mesela, Araplarda öldürülen birinin katilinden intikam alınmazsa o kişinin ruhunun bir baykuş şeklinde kabri üzerinde görünüp “bana su verin, susadım” diye sesleneceği söylenir: “‘Arab tā’ifesi şöyle zu‘m iderler ki bir maḳtūlūḡ kātīlinden intikām alınmasa anuḡ rūhı baykuş şekline temessül edüp kabri üzerinde ‘اسقونی اسقونی’ diyü ya’nī şuvurup ‘aṭşum sākin kılūḡ diyü şadā virür (14b).” Şerhte hakkında ansiklopedik bilgiler verilen diğer kelime ve ifadelerin tam listesi şu şekildedir: “De’b” (142b), “mevz” ve “cümmezy” (194a-194b-195a), “ḳalay” (276b), “fecd” (297a), “bez pāresi” manasındaki “niṭāḳ” (291a),

²² “Günlerin iyilik getirmesi sebebiyle onlar hakkındaki düşüncelerin de iyi oldu. Kaderin sana getirdiği kötü şeylerden de korkmadın/ Gecelerden emin olduğun için onlardan gururlandın. Gecelerin duruluğunda keder ortaya çıkar.”

²³ “Kardeşlerinle boş lakırdı yapma/ Çünkü boş lakırtı düşmanlığın anahtarıdır. Denildi ki bunu (yani beyti) söyleyen Eflatun’dur.”

²⁴ “Ömrüm boyunca bir enik eğittim/ Ne zaman ki köpek oldu, ayağımı ısırdı.”

²⁵ Bu şiir, Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (öl. 1023) din, dil ve edebiyata dair bazı konu ve hatıralarını içeren eseri olan *Besâ’ir*’de geçmektedir (Mütercim Âsım Efendi C 1, 2013: 674).

cennetin yedi tabakası (6a), “bakır” (276a), Arapça günler (262a, 216b), Arap ayları (144b), Arap harfleri (197b), bir kuş cinsi olan “selvā” (186a), “zift” manasındaki “ķīr” (133a), “Ġazze” (194b), “Beyrūt” (194b), bir cins ot kökü olan “ķulķās” (194b), “kirpi” (10a), “bir tür yufka ekmek” manasındaki “raġīf”in yapımı (145a), “murd” meyvesi manasında “ās” (18a), bir cins aba ve kilim olan “ķamīše” (31b) ve Arap atasözleri (35a, 20a, 70a).

B.2.2. Vezin

Bazı manzum sözlük şerhlerinde şerhin başında veya sair yerlerinde aruz vezninin tarihi, ıstılahları, talim şekilleri, illet ve zihafı vb. bilgiler yer almaktadır fakat incelenen bu şerhte bu tür bilgiler yoktur. Sadece şerh edilen Arapça kelimelerin bazılarının vezinleri verilmiş ya da kelimeler, vezinle aynı kalıptaki başka bir kelimeyle ifade edilmiştir. Metinden bazı misaller şöyledir: “İnzi‘āc, vezn-i infī‘āl, hareket ve ıztırāb ma‘nāsına (52a).” “Rū‘yā,... fu‘lā vezni üzere ‘düş’, ‘vāķı‘a’ ma‘nāsına (29b).”

B.2.3. Arkaik Kelimeler

Şerhte eski Türkiye Türkçesi dönemine (XIII-XV. yy.) ait Türkçe kelimeler yoğun olarak kullanılır. Bazen bu kelimelere “Türkī” veya “lisān-ı Türkī” şeklinde de işaret edildiği olur. Söz konusu kelimelerden en çok “gīn” (12 defa), “ķakımak” (8 defa) ve “od” (8 defa) kelimeleri geçmektedir. Alfabetik olarak verilen bu kelimelerin tam listesi şu şekildedir:²⁶ **Aġ** “elbisenin ortasındaki parça” (291a), **aġır**²⁷ “yükselen, çıkan” (348b), **aġu** “zehir” (7a), **aġsak** “aksak, topal” (131a), **aġsamak** “aksamak, topallamak” (131a), **alķaķlanıcı** “alķak gönüllü” (214a), **aldamak** “aldatmak” (182a, 255b), **aņız** “ekin biçildikten sonra toprakta kalan köklü sap” (334a), **arġaķ** “dokumacılıkta bezin enine atılan iplik, atķı” (17a), **arķ/arıķ** “su kanalı” (35a), **arıķ** “zayıf, cılız” (325a), **arıķlamak** “zayıflamak” (202b, 256b), **arıķlanmak**²⁸ “zayıflamış” (325a), **arķalanmak** “bir yere yaslanmak” (247a), **arķırı** “eġri, ayķırı, ters” (129a, 157a, 165a), **aşşı** “yarar, çıkar” (56a), **avurd şavurd** “şarlatanlık” (308b), **azķun** “sapkın” (174b), **başmak** “ayakkabı” (215a), **başmakcı** “ayakkabıcı” (215a), **bay** “zengin” (149b, 151b), **beņdeş** “eş, benzer” (50a, 220a, 234b), **berk** “saġlam, sıkı, şiddetli” (222a, 265a, 287b, 318b, 321a, 354b, 357a), **berkitmek** “saġlamlaştırmak” (163b, 201b, 232a, 248a, 261a, 319a), **bilü** “bilgi, irfan, idrak” (295b),

²⁶ Kelimelerin günümüz Türkçesindeki karşılıkları Cem Dilçin’in *Yeni Tarama Sözlüğü*’nden (Dilçin, 1983) alınmıştır.

²⁷ Bu kelime *Yeni Tarama Sözlüğü*’nde yoktur.

²⁸ Kelime *Tarama Sözlüğü*’nde yoktur. “Arıķlamak” kelimesinden hareketle bu mana verilmiştir.

boğmak “gerdanlık” (30b), **boğun** “boğum, eklem” (357a), **boyun** “kefil” (258a), **börtürilmek** “eti az pişmiş olan” (341a), **buğağı** “hayvanın ayağına vurulan köstek” (260a), **burı** “ağrı, sancı” (282a), **burunduruğ** “deveyi zapt ve idare için burnuna takılan ağaç ya da halka” (274b), **bügemek** “önünü engelle tutarak suyu yükseltmek” (218a), **bügenmek** “bir şeyin engelle tutulması” (297a), **bügenti**²⁹ “engel” (297a), **bügrı** “kambur, tümsek” (261b), **bük** “sık çalılık, fundalık” (14a), **bükün** “bükülme izi, büküm yeri” (330a), **bürüncek** “baş örtüsü, çarşaf” (50b), **çepiç** “bir yaşında erkek keçi” (279b), **çetük** “kedi” (70b), **çigin** “omuz, omuz başı” (160a), **çimdilemek** “çimdiklemek” (205b), **çomruk** “tomruk, çöpleri kırılmış, güdükleşmiş süpürge” (217b), **çoğan** “çöven bitkisi” (220b), **çölmek** “çömlük” (39a), **değdeğ** “eş, benzer” (220a), **deprendürmek** “hareket ettirmek” (298a, 315b), **derincek** “baş örtüsü” (302a), **devşirmek** “derlemek, toplamak” (144b), **dirlik** “hayat, yaşayış” (320b), **dirmek** “toplamak, biriktirmek” (218b), **dişindirik** “ipten gem, yular” (211b), **dögün** “dağlamakla açılan yara” (165b), **dutruğ** “ateş tutuşturacak çer çöp” (257b), **düger** “kalın direk, kiriş” (10b, 129a), **dükeli** “hepsi, bütün” (176a), **düş olmak** “erişmek” (303b), **edik** “konçlu mest” (357a), **egin** “sırt” (50b), **eğek** “çene, çene kemiği” (208b, 250a), **etmek** “ekmek” (255b), **eyegü** “kaburga kemiği” (204b), **farımağ** “yorulmak, zayıf düşmek” (39b), **geçgin** “etkin” (271a), **geñez** “kolay” (178a), **geyesi** “giyecek” (265a, 295b), **geyrek** “eğe kemikleri” (204b), **giğ** “geniş” (8b, 27a, 44a, 44b, 167a, 223b, 233b, 242a, 271a, 291a, 310a, 322b), **giğletmek** “genişletmek” (25a), **gökçek** “güzел, hoş” (178b, 270b, 344b), **gön** “ham kösele, deri” (30b, 191a, 337a, 354b), **gönder** “kargı, sırık” (176a, 241a), **güç** “zulüm, haksızlık” (349b), **güç itmek** “zulmetmek” (288b), **güyegi** “damat” (249a), **ırgalamak** “sallamak, kımıldatmak” (298a), **ışmarlamak** “emanet etmek” (43a), **ıssı** “sıcaklık” (45b, 174a, 192a, 262b, 330b, 356b), **incik** “dizkapağı ile topuk arası, bunun topuğa yakın olan kısmı” (164a), **iñize** “zayıf, hasta” (295b), **irte** “ertesi, gelecek sabah, şafak sökme zamanı, yarın” (297a), **irtemek** “araştırmak, incelemek” (218a), **ivici** “aceleci” (46a, 332b), **ivmek** “acele etmek” (287b, 333a), **kaçan** “ne zaman, ne suretle, nasıl” (152a, 261b, 279a, 282a, 304b, 306b, 347b), **kaçımağ** “öfkelenmek” (5a, 23b, 26a, 69a, 70a, 170a, 175a, 243a), **kaçmağ** “çakmak, saplamak” (43a), **kalkımağ** “sıçramak, kalkmak” (279b), **kankı** “hangi” (312b), **karanı** “karanlık” (272b, 321b), **katı** “çok, sıkı, iyice” (268a, 305a, 341a, 349b, 354b), **qayı** “kum, çakıl” (277b), **qayırmak** “sakınmak” (333b), **kekeş** “çene” (250a),

²⁹ Bu kelimeye *Tarama Sözlüğü*’ndeki “bügenmek” kelimesinden hareketle tarafımızdan mana verilmiştir.

kemirdek “kıkırdak” (274b), **kesegen** “fare” (218a), **kındırmak** “tahrik ve teşvik etmek” (23b), **kırkın** “geniş ölçüde öldürüşme veya öldürme, kıyım” (243b), **kısı** “daracık yer” (32b), **kiçirek** “küçücük, ufacık” (281b, 312a), **koça** “yaşlı, ihtiyar” (250b, 251a), **kıldaş** “yardımcı, arkadaşı” (234b), **kov** “arkadan çekistirme” (43b), **köşek** “deve yavrusu” (256b), **kulun** “tay” (150a), **kusundi** “kusmuk” (24a), **küci** “dokumacılıkta arış ipliklerini aralayan iplik tarak” (189b), **küyemek** “beklemek” (260b, 267a), **obarılcı** “sarsılcı” (308a), **od** “ateş” (173a, 253b, 254a, 256a, 275b, 279a, 280a, 286b), **oğarmak** “iyileştirmek, ıslah etmek” (58a), **oğulmak** “şifa bulmak, iyileşmek” (349b), **orancı** “hesap tutucu” (30a), **ortalık** “orta, ara” (337a), **otarmak** “hayvanı yaymak, otlatmak” (332b), **ögey**³⁰ “üvey” (318a), **ögdül** “mükâfat” (327b), **ögür** “eş, birbirine alışmış olan canlılar” (342a), **öğmek** “beklemek” (260b), **öri tırmak** “ayakta durmak” (255a), **öykelenmek** “öfkelenmek” (318b), **potlıcı** “gebe deve” (282a), **pürçek** “alından ve şakaklardan sarkan saç” (8b, 331a), **şalyar** “salya” (237b), **şalkı** “düşük, kendini salıvermiş” (326b, 344b, 345a), **şançmak** “saplamak” (52a), **segirtmek** “koşmak, yürütmek” (12a, 40a, 286b, 326a), **sekitmek** “azarlamak” (70a), **sepmek** “serpmek, saçmak” (328a), **seyek** “kırık çıkık tahtası” (149b), **seyeklemek** “kırığı çıkığı ince tahtalarla sarmak” (149b), **şımak** “kırmak” (52b, 154a), **şınık** “kırık” (163b), **şınıklık** “kırıklık, zayıflık” (52b), **şıvık** “sıvı” (133a), **şıyrıncaç** “kaygan” (244b, 251b, 303a), **şıjirmek** “sindirmek” (139b), **şıjmek** “gizlenmek” (186a), **şormak** “emmek” (233a), **şoruşmak** “emilmek, ıslak bir şeyin suyu çekilmek” (139b), **sölpük** “derisi buruşu, sarkık” (326b, 344b), **sövünmek** “sönmek, parlaklığı gitmek” (39b), **söykenmek** “dayanmak, yaslanmak” (45b), **söyündürmek** “söndürmek” (183a), **söyünmek** “sönmek” (173a), **şuvarılmaç** “sulanmak, su verilmek” (132a), **şuvarmaç** “sulamak” (11b), **süci** “şarap” (11b, 144a, 176a, 216b, 344a), **süñi** “süngü, mızrak, kargı” (241a), **süñük** “kemik” (149b, 173b), **süsmek** “sivri bir şeyle dürtmek, hayvan boynuzu ile vurmak, boynuzlamak” (321b), **şalabımaç** “çırpınmak, oynayıp sıçramak” (289b), **şanlamaç** “hayret etmek, şaşmak” (45b, 330b), **şanlanmaç** “şaşılmak” (228b, 295b), **şanşık** “tuhaf, şaşılacak şey” (45b, 295a), **şavşıdı** “hafif ses” (256a), **şayıncaç** “kaygan” (244b, 251b, 303a), **şayınmaç** “kaymak” (45a, 70a), **şayındırmaç** “kaydırmak” (165b), **tegek** “asma filizi, dalı, kütüğü” (169a), **ton** “elbise” (265a), **tuluk** “şakak” (331b), **tulunmaç** “kaybolmak, batmak” (130a, 172b, 293b), **tırkırmak** “durdurmak, kaldırmak, ayakta tutmak, ortaya çıkarmak” (201b), **ıtu**

³⁰ Bu kelime *Tarama Sözlüğü*’nde yoktur. “Üvey” manasındaki bu kelime için bk. Eren, 2020: 542; Gülensoy C II, 2011: 1003.

“rehin” (327b), **tü** “tüy, kıl, yün” (244b), **tüskürmek** “püskürtmek” (22a), **uçmak** “cennet” (6a), **ud yiri** “erkek ve kadının cinsel organlarının bulunduğu yer” (170b), **ufatmak** “kırmak, parçalamak” (23b, 333a), **ufaklanmak** “ufaltılmak” (262b, 276a), **uğrılık** “hırsızlık” (133b), **uğur** “ön, yön, yol” (262b), **uyan** “dizgin, yular” (223b, 250a), **ügi** “puhukuşunun bir çeşidi” (290b), **ügünmek** “pıhtılaşmak” (292a), **ügüşmek** “kamaşmak” (57b), **ürmek** “üflemek” (304b), **üründi** “seçkin, güzide” (23a, 33b, 249b), **üründülemek** “iyisini seçmek” (302a), **üyürtlemek** “iyisini seçmek” (302a), **yağır** “hayvanların sırtında çıkan yara” (31b, 148b, 200b, 217b, 297b, 306b, 349b), **yaldıramak** “parlamak” (26a, 178b, 289b), **yalı** “alev” (173a, 260b, 279a, 280a), **yalınlamak** “parlamak, ılık saçmak” (46a, 244a, 257b), **yapça yapça** “yavaşça, sessizce” (289b), **yar** “suyun açtığı uçurum” (307b), **yara** “hazırlık, silah” (207b), **yaraqlamak** “hazırlamak, silahlandırmak” (268b, 354a), **yath/yatlu** “kötü, adi, uğursuz” (174b, 235a, 251b, 322b, 351b), **yavuz** “kötü, çetin” (153b, 158a, 253b, 354b), **yavuzlanmak** “azgınlaşmak” (349b), **yay** “yaz mevsimi” (144b), **yaya** “yaya” (147a), **yazi** “ova, ıssız kır” (136b), **yazık** “günah, suç” (211b, 241b), **yedilici** “kılavuza uyan” (166a), **yegin** “üstün, baskın, galip” (235b), **yelek** “kuş kanadındaki kalemli tüy” (37b, 142b), **yığlındırmak** “çekindirmek, sakındırmak” (5a, 32b, 49a, 69a, 192a, 212a), **yığmak** “engel olmak” (22a), **yigrenmek** “iğrenmek” (205b), **yunmak** “yılanmak” (39a, 205b), **yügrük** “hızla giden, çok koşan, işlek” (271b), **yügürtmek** “koşmak, koşturmak” (12a), **yülümek** “tıraş etmek, saç ve sakalı kazımak” (32b), **yürigen** “hızlı yürüyen” (333a).

B.2.4. Şerhin Kaynakları

Kaynaklar bakımından bir hayli zengin olan şerhte başta lügat, Arap dili ve belagati, tefsir ve hadis alanlarında kaleme alınmış eserlerden faydalanılmıştır. Asma’î (öl. 831), İbnü’s-Semîn (öl. 1355) ve Mehmed bin Mustafâ el-Vânî (öl. 1592) gibi anılan alanlarda iştihar etmiş birçok müellifin görüşleri de şerhte yerini alır. Şerhte bu kaynakların yanında bilhassa lügatlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunlar, lügat ilmine yeni usul getirmeleri ve tarih boyunca referans eserler olmaları ve nihayet sık kullanılmaları münasebetiyle oldukça önem arz eder. Şârihin, kelimenin hemen tüm manalarını vermek gayesiyle aynı kelime için birden fazla sözlüğe müracaat ettiği de görülmektedir.

C.8.1. Eserler

33 muteber eserin yer aldığı şerhte, bazen eserlerin isimleri anılarak kelimelerin açıklaması yapılır bazen de kelimeler için esere bakılması tavsiye edilir. Söz konusu eserler şerhte bir hayli olduğu için şârihin en çok

istifade ettiği eserler hakkında bilgiler verilecek, diğer eserlerin ise adları, kendilerinden şerhte kaç kere yararlanıldığı ve örnek sayfa numaraları yazılacaktır.

C.8.1.1. *Ahterî-i Kebîr*

Muslihuddin Mustafâ Karahisârî'nin (öl. 1560-61) 1545 yılında tamamladığı Arapça-Türkçe sözlüktür.³¹ Eserden “*Ahterî*” adıyla 29 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 13a, 15a, 28a, 145b, 191a, 209b-210a.

C.8.1.2. *Besâ'ir ve 'z-Zehâ'ir*

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (öl. 1023) din, dil ve edebiyata dair bazı konuları ve hatıralarını içeren eseridir.³² Eserden aynı adla 219 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 144a, 6b, 7a, 10b, 13a.

C.8.1.3. *Kâmûsu'l-Muhît*

Eserin müellifi olan Fîrûzâbâdî'nin (öl. 1415) Arapçadan Arapçaya sözlüğüdür.³³ Sözlüğün iki Türkçe tercümesi vardır. İlki Merkezzâde Ahmed Efendi'nin (öl. 1556?) *Bâbûs Fî-Tercemeti'l-Kâmûs'u* (Tanrıverdi, 2006) ikincisi Mütercim Âsım Efendi'nin (öl. 1819) 11 Kasım 1810 tarihinde telif ettiği *El-Okyânûsu'l-Basît Fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*'idir (Mütercim Âsım Efendi, 2013). Eserden “*Kâmûs*” ismiyle toplam 114 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 4b, 12b, 14a, 20b, 25a, 31a, 36a.

C.8.1.4. *Misbâhu'l-Münîr*

Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı Arapça sözlüğünün Râfî'î (öl. 1226) tarafından yapılan şerhidir.³⁴ Eserden aynı adla 118 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 211b, 8b, 12a, 12b, 23b, 28a, 30a.

C.8.1.5. *Müfredât (el-Müfredât fî-garîbi'l-Kur'ân)*

Râğıb el-İsfahânî'nin (öl. XI. yüzyılın ilk çeyreği) 1018'de kaleme aldığı Kur'an-ı Kerim lafızlarının hemen tamamının ele alındığı geniş çaplı bir sözlüğüdür.³⁵ Şerhte “*Müfredât, Müfredâtü'l-Kur'ân*” ve “*Râğıb*” şekillerinde geçtiği gibi müellifinin adıyla, yani “*Râğıb el-İsfahânî*” (17a) olarak da geçer. Eserden 361 defa istifade edilmiştir ve eser, şerhte en çok yararlanılan kaynaktır. Örnekler için bk. 166a, 3a, 4b, 9b, 10b, 11b.

C.8.1.6. *Tâcü'l-Lüga/Sıhâh*

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahterî Mustafa Efendi, 2009; Kılıç, 1989: 184-185.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, 1992: 528.

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Turan, 2023: 29; Mütercim Âsım Efendi CI, 2013: 10; Kılıç, 2001: 287-288.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Elmalı, 1995: 516-517.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, 2020: 503.

İsmail bin Hammâd el-Cevherî'nin (öl. M 1009'dan önce) Arapça sadece "sahîh, fasîh ve meşhûr" kelimeleri açıkladığı sözlüğüdür.³⁶ Şerhte "*Şihâh, Şihâh-ı Cevherî*" ve "*Cehverî*" şekillerinde geçer. Eserden 41 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 32a, 17a, 28b, 3b, 32b, 33a, 13b.

C.8.1.7. *Tercümânü'l-Lüga*

Kara Pîrî olarak da bilinen Pîr Mehmed Bin Yûsuf el-Ankaravî'nin (15. yy.) Arapça-Türkçe mensur sözlüğüdür.³⁷ Eser, şerhte "*Tercümânü'l-Lüga*" ve "*Kara Pîrî*" şekillerinde geçer. Eserden 69 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 22b, 31b, 240b, 11b, 25a, 38a.

Şerhte istifade edilen diğer eserlerin tam listesi şu şekildedir:

	Eserin Adı	Eserin Geçme Sıklığı	Örnek Sayfa/lar
1	<i>Esâsü'l-Belâga</i>	2	6a
2	<i>Ferâ'idü'l-Harâ'id fî'l-Emsâl</i>	1	33a
3	<i>Garâ'ibü'l-Hadîs</i>	3	274a, 254b
4	<i>Halîmî</i>	1	45b
5	<i>Havâşî'l-Keşşâf</i>	1	13b
6	<i>Lehcetü'l-Lügat</i>	4	145b, 31b
7	<i>Lügat-i Ni'metullâh</i>	5	53a, 56a
8	<i>Lügat-i Müntehab</i>	1	327a
9	<i>Mu'cemü'l-Büldân</i>	1	194b
10	<i>Muğrib</i>	9	266b, 277a
11	<i>Muhtasarü'l-Ma'ânî</i>	1	194a
12	<i>Muhîtü'l-Lüga</i>	1	194a
13	<i>Mukaddimetü'l-Edeb</i>	7	220b,

³⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, 2010: 357; Turan, 2023: 34.

³⁷ Yazar ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aymelek, 2015.

TÜRKÇE MANZUM SÖZLÜK ŞERHLERİNDEN
ŞERH-İ LÜGAT-İ FERİŞTEOĞLU

			254a
14	<i>Mücmelü 'l-Lüga</i>	1	33a
15	<i>Mühezzeb</i>	1	45b
16	<i>Sâhibü 'l-Sürâh</i>	1	16a
17	<i>Seb 'a-i Ebhur</i>	7	158a, 267b
18	<i>Sübha-i Sıbyân</i>	3	144a, 313a
19	<i>Sübülü 'l-Hüdâ</i>	1	158a
20	<i>Şerh-i Ebyât</i>	4	308a
21	<i>Tefsîrü 'l-Kebîr</i>	2	181b, 186b
22	<i>Tefsîrü 'l-Uyûn</i>	10	189b, 190b
23	<i>Tefsîrü 'ş-Şeyh</i>	3	330b, 319a
24	<i>Tehzîbü 'l-Lüga</i>	10	150b, 219b
25	<i>Tezkire-i Dâvud</i>	2	194b, 195a
26	<i>Tırâzü 'l-Lüga</i>	1	164b

C.8.2. Müellifler

Şerhte 54 müelliften istifade edilmiştir. Bu müelliflerin bir kısmı eserleriyle fakat büyük bir kısmı sadece isimleriyle şerhte yer almıştır. Bu bölümde şârihin en çok istifade ettiği müellifler hakkında bilgiler verilecek, diğer müelliflerin ise adları, onlardan şerhte kaç kere yararlanıldığı ve örnek sayfa numaraları yazılacaktır.

C.8.2.1. Asma'î (öl. 831)

Basra dil mektebinin önde gelen simalarından olan müellif, şiir ve hadis rivayetlerinde bulunan dil ve edebiyat âlimidir.³⁸ Şerhte 26 defa istifade edilir. Örnekler için bk. 134a, 155a, 8b, 9a, 35b, 157a.

C.8.2.2. İbnü's-Semîn (Semîn el-Halebî) (öl. 1355)

Kıraat, tefsir ve nahiv âlimidir. Şerhte “*Lügatü'l-Kur'ân, fî-lugati'l-Kur'ân li-ibni Semîn*” ve “*‘Umdetü'l-Huffâz fî-Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*” isimleriyle anılmış.³⁹ Şerhte 182 defa istifade edilmiştir. Örnekler için bk. 14a, 15b, 16a, 27a, 28b, 210a.

C.8.2.3. Vâni (Mehmed bin Mustafâ el-Vânî) (öl. 1592)

Fıkıh, edebiyat ve bilhassa sözlük çalışmalarıyla tanınan âlimdir. Şerhte anılan eseri *Vankulu Lügati* ise Cevherî'nin (öl. 1009'dan önce) *Tâcü'l-Lüga* isimli Arapça sözlüğünün Türkçe tercümesidir (Vankulu Mehmed, 2014).⁴⁰ Şerhte daha çok “Vânî” nisbesiyle toplam 39 defa kullanılır. Örnekler için bk. 13b, 16a, 19a, 24a, 28b.

Şerhte istifade edilen diğer müelliflerin tam listesi şu şekildedir:⁴¹

	Müellif Adı	Müellifin Geçme Sıklığı	Örnek Sayfa/lar
1	Abdullah	2	70b, 174a
2	Ahfeş	15	186a, 191b
3	Ali bin Hamza Kisâ'î	6	68b, 170a
4	Alkamî	1	222b
5	‘Ammâre	1	190b
6	Atâ bin Yesâr	1	148a
7	Beyzâvî	1	218a

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Tülücü, 1991: 499.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hatip, 2009.

⁴⁰ Eser hakkında bilgi için ayrıca bk. Kaçalın, 2012: 513.

⁴¹ Şerhte kaynak olarak alınan müelliflerin bazılarının birbirine çok yakın zamanlarda yaşamış ve Arap dili ve belagati, tefsir, lügat gibi aynı alanlarda eserler kaleme almış olmaları sebebiyle kimlikleri konusunda ihtilafa düşüldüğü olmuştur. Bu nedenle müelliflerin ölüm tarihleri yazılamamıştır.

TÜRKÇE MANZUM SÖZLÜK ŞERHLERİNDEN
ŞERH-İ LÜGAT-İ FERİŞTEOĞLU

8	Ebû ‘Amr	1	44b
9	Ebû Hâtîm	2	134b, 151a
10	Ebu’l-Kâsım	1	41a
11	Ebû Leys	1	165b
12	Ebu’l-Gavs	2	227b-228a, 227b
13	Ebû Ömer	2	293b
14	Ebû Mansûr	1	225a
15	Ebû Nasr	1	165b
16	Ebussuûd Efendi	2	29a, 265b
17	Ebû Tâlib	1	140a
18	Ebû Ubeyde	25	142b, 173b
19	Ebû Yûsuf	2	231a
20	Ebû Zeyd	9	70a, 150a
21	Endelüsî	1	332b
22	Fahreddîn er- Râzî	1	118a
23	Fârâbî	3	151a, 293b
24	Ferrâ	11	166b, 184b
25	Gazâlî	1	151a
26	Halîl bin Ahmed	7	184b, 188a
27	Herevî	1	159b
28	İbni ‘İbâd	1	269b
29	İbni Abbâs	16	183b, 197b
30	İbni Arefe	12	150b, 163b
31	İbni Düreyd	5	172a, 264b
32	İbni Fâris	4	133a, 294a

33	İbni Katîbe	1	264b
34	İbni Mes'ûd	2	141a, 267b
35	İbnü'l-A'râbî	6	160a, 166a
36	İbnü'l-Enbârî	4	235a, 238a
37	İbnü'l-Esîr	1	223a
38	İbnü'l-Katâ'	1	151a
39	İbnü's-Sekît	11	165b, 172b
40	İmdâdü'l-Fettâh	1	230a
41	Katîbî	1	277b
42	Kevâşî	1	29a
43	Mâzenî	1	183a
44	Ebû Bekir er-Râzî	2	181b
45	Mücâhid	1	183b
46	Sa'îd bin Cübeyr	1	129b
47	Sîbeveyhi	5	238b, 239a
48	Süyûtî	1	285b
49	Ya'kûb	1	157a
50	Yûnus	1	155a
51	Zeccâc	3	151a, 166a

Sonuç

Manzum sözlüklerin içerdikleri kelimelerin daha iyi anlaşılmasını ve işlenmesini temin etmek için klasik Türk edebiyatında özellikle XVII. yüzyıldan itibaren sayılarının arttığı gözlenen şerhler kaleme alınmıştır. Bu şerhler genellikle yüksek tahsil görmüş, devlet memurluğu ve bilhassa müderrislik yapmış kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Kaynakları ekseriyetle Türkçe, Arapça ve Farsça sözlükler, belagat ve dil bilgisi kitapları, aruz risaleleri, divanlar, müstakil mesneviler, şerhler, tefsir, hadis ve kelâm konusunda yazılmış eserler olan manzum sözlük şerhleri, söz

konusu kaynaklarla oldukça zengin hâle gelir. Kelimenin süreç içerisinde şekli değişikliklerini ve yüklendiği manaları söz konusu kaynaklar ışığında vermesi bu tür eserlerin bir “kırk ambar” özelliği göstermesini sağlar. Bunun yanında, kaleme alınan tüm manzum sözlük şerhlerinde, açıklanan kelimeler ekseriyetle birbirine benzer. Çünkü esas aldıkları manzum sözlükler -her ne kadar farklı yüzyıllarda kaleme alınmış olsalar da- bir gelenek içerisinde yer almaları münasebetiyle çoğu kez aynı kelimeleri içerirler. Buradaki fark, şârihlerin muktesebatıyla ilgilidir. Şârih, kelimelere ne kadar hâkimse şerhini de o derece zenginleştirecektir. Beslendiği kaynaklar, şerh ettiği metnin nüshalarına ulaşabilme kabiliyeti, genel kültürü, yorum gücü, ilgili dile hâkimiyeti, vezin bilgisi, şiirle münasebeti gibi hususiyetler şârihin mümeyyiz vasfını ortaya çıkaracaktır. Bu şekilde, her manzum sözlük şerhi, Türk edebiyatı içerisinde varlık gösteren “şerh edebiyatı”nın önemli bir unsuru olmuş ve daha çok teknik bilgi denebilecek kelime etimolojisi, vezin, nesir bilgisi gibi malumatlarla hareket etmiş ve elde edilen bilgiler şiir şerhlerine de önemli katkılar sunmuştur.

Abdüllatif İbni Melek’in 1392 yılında nazmettiği ve Anadolu’da ilk Arapça-Türkçe manzum sözlük olma özelliğine sahip olan *Lügat-i Ferišteoğlu* isimli manzum sözlüğün şerhi de bu katkının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Şimdilik hakkında herhangi bir malumat bulunamayan Mustafa bin el-Hâcc Muhammed tarafından 23 Muharrem 1175/ 24 Ağustos 1761’de kaleme alınan eser, manzum sözlük şerhlerinin geleneksel tertibine uygun olarak hazırlanmıştır. Şârih, eserine bir dibace yazmamış, sadece zemin metnin dibacesini aynen alıp eserine eklemiştir. Bazı manzum sözlük şerhlerinin başında verilen vezinle ilgili malumatın yer almadığı eserde, sadece Arapça kelimelerin kalıpları belirtilmiştir. Hâl böyleyken şârihin müellif ve eserlerden toplam 87 kaynağı kullanması, kelimeleri açıklarken onların hemen tüm manalarını vermeye çalışması, ortaya koyduğu çıkarım, yorum, itiraz ve eleştirilerin eserin geneline yayılmış olması ve diğer nüshalardan oldukça istifade etmesi dikkate değerdir. Eserde istifade edilen kaynaklar arasında bilhassa lügatlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunlardan *Ahterî-i Kebîr*, *Kâmûsu’l-Muhîr*, *Misbâhu’l-Münîr*, *Müfredât*, *Tâcü’l-Lüga*, *Tercümânü’l-Lüga* gibi eserler, lügat ilmine yeni usul getirmeleri, tarih boyunca referans eserler olarak kullanılmış olmaları gibi açılardan önemlidir. Bir manzum sözlük şerhi için bu kadar kaynağın varlığı, şerh edilen kelimeleri en mükemmel şekilde açıklama kaygısından ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu ayırıcı hususiyetler, şârihin yorum gücünü, dile hâkimiyetini, genel kültürünü ve edebiyat

bilgisinin genişliğini gösterir. Bu durum tabii olarak eserin hacmine de yansımıştır.

Tüm bu bilgilerin ışığında *Şerh-i Lügat-i Ferišteoğlu*'nun diğer manzum sözlük şerhlerinde olmayan birçok bilgi ve kaynağı barındırması, kaynaklarının zenginliğinin yanında şârihin muktesebatı ve Anadolu'da nazmedilen ilk Arapça-Türkçe manzum sözlüğün şerhi olması, onu diğer manzum sözlük şerhlerinden farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Manzum sözlük şerhlerinin tam metin olarak Latin harflerine aktarılması ve incelenmesi konusundaki çalışmaların artması, Türk dili ve edebiyatının zenginlik ve derinliğinin daha çok anlaşılmasına mühim katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- AHTERÎ MUSTAFA EFENDÎ, *Ahterî-i Kebir*, haz. Ahmet Kırkkılıç, TDK Yay., Ankara, 2009.
- AYMELEK, Handan (2015), *Pîr Mehmed Bin Yusuf El Ankaravî'nin Tercümân El-Lüga (Kara Pîrî Lügati) "د ذ ر ز ژ س ش ص ض ط ظ" Maddeleri-Inceleme-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- BOLELLİ, Nusretin (2006), *Arapça Dilbilgisi-Nahiv Sarf ve Terimleri*, Yasin Yayınları, İstanbul.
- ÇELEBİ, Muharrem (1995), "Ezdâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 47-48.
- DİLÇİN, Cem (1983), *Yeni Tarama Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- ECEVİT, Ayşe Mihriban (2023), *Yahya B. Nasuh B. İsrail'in Şerhu Lugati Ferišteoğlu Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- ELMALI, Hüseyin (1995), "Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 516-517.
- EREN, Hasan (2020), *Eren-Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.
- HATİP, Abdulaziz (2009), "Semîn el-Halebî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 492-493.
- GÜLENSOY, Tuncer (2011), *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, II C., TDK Yayınları, Ankara.
- KAÇALİN, Mustafa S. (2012), "Vankulu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 513.
- KARA, Ömer (2020), "el-Müfredât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 503-504.

- KARAVELİOĞLU, Murat Ali (2005), *On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'i'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği ve İncelenmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KILIÇ, Atabey (2007), "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerden Sübhâ-i Şıbyân-2 (Metin)", *Turkish Studies*, 2, 29-71.
- KILIÇ, Hulusi (1989), "Ahterî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 184-185.
- KILIÇ, Hulusi (1992), "el-Besâir ve'z-Zehâir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 528.
- KILIÇ, Hulusi (2001), "el-Kâmûsü'l-Muhît", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 287-288.
- KILIÇ, Hulusi (2010), "Tâcü'l-Luga", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 356-357.
- KUT, Günay ve BAYRAKTAR Nimet (2021), *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- MUHTAR, Cemal (1993), *İki Kur'an Sözlüğü Lügat-ı Ferišteoğlu ve Lügat-ı Kânûn-ı İlâhî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ. *El-Okyânûsu'l-Basît Fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, 6 C., haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013-2014.
- Öz, Yusuf, (1999), *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, Konya.
- Savgu'l-Me'âl Fî-Neşri Nazm-ı Le'âl/ Şerh-i Nazmü Lâ'l*, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 726/5.
- Şerh-i Bahrü'l-Garâ'ib*, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 388.
- Şerh-i Hediyetü's-Sıbyân/Nâtıkıye*, Ahmed Dursun Nâtıkî, Ankara Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 8975.
- Şerhu Lügat-i Ferištehoğlu*, Millî Kütüphane Türkçe Yazmalar, 06 Mil Yz A 2751/2.
- Şerh-i Lügat-i Keskin*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1911.
- Şerh-i Seb'a-i Ebhur*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 34 Nk 4755.
- Şerh-i Şâhidî*, Muhammed bin Ebubekir, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 5303/2.
- Şerh-i Şâhidî*, Ahmed bin Mehmed Selâmî ibni Ağrıboz, Ankara Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 2674.
- Şerh-i Şâhidî*, Bosnalı Sûdî, Süleymaniye Kütüphanesi 866.
- Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, İsmail bin Osman, Ankara Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 9811/2.
- Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, Celâl, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 4259, 1b-78b.

- Şerh-i Tuhfe-i Vehbî*. Ahmed Hayâtî bin Ahmed el-Elbistânî, Konya Mevlana, 42 Kon 4830/3.
- Şerhu Lügati İbni Ferište*, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2723.
- Şerhu Lügati İbni Ferište*, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2724.
- Şerhu Lügati İbni Ferište*, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2725.
- Şerhu Lügati İbni Ferište*, Hacı Mustafa bin Muhammed, Süleymaniye Âtîf Efendi 34 Atf 2726.
- Şerh-i Nuhbe-i Vehbî*, Yayaköylü Ahmed Reşîd bin Ali bin Ahmed el-Karak, Süleymaniye Kütüphanesi, Dârülmesnevi 564.
- Şerh-i Sübha-i Sıbyân*, Hacı İsmail Zühdî bin Ömer, Gazi Hüsrev Bey Türkçe Yazmaları, 5888.
- TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ (1994), *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- TANRIVERDÎ, Eyyüp (2006), “Merkezzade Ahmed Efendi’nin El-Bâbûs Adlı Arapça-Türkçe Sözlüğü”, *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 319-366.
- TULUM, Mertol (2011), *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*, TDK Yayınları, Ankara.
- TURAN, Muhittin (2023), *Abdurrahmân-ı Hâkî-Savgu’l-Me’âl Fî-Neşri Nazm-ı Le’âl*, Kurgan Edebiyat, Ankara.
- TURAN, Muhittin (2025), “Türkçe Manzum Sözlük Şerhleri-I (Dibaceler)”, *Turkish Studies*, 20(1), 747-784.
- TÜCCAR, Zülfikar (1993), “Dahîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 412-413.
- TÜLÜCÜ, Süleyman (1991), “Asmaî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 499-500.
- VANKULU MEHMED, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, 1-2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

**NİKOLAY VASİL'YEVİÇ NİKOL'SKY'İN
ÇUVAŞ MODERNLEŞMESİ VE KİMLİK İNŞASINA KATKILARI:
HIPAR GAZETESİ VE KAZAN EDEBİYAT OKULU**

*The Contribution of Nikolay Vasil'yevich Nikol'sky to Chuvash
Modernization and Identity Construction: Hıpar Newspaper and Kazan
Literary School*

Bahar ERİŞ KARAOĞLAN*

ÖZ: Rusya'da 18. yüzyılda başlayan modernleşme süreci millî kimliğin inşasını da beraberinde getirmiştir. Çok dilli, çok dinli ve çok uluslu Rus İmparatorluğu millî devlet yapısına geçerken tabi halklara çeşitli asimilasyon politikaları uygulamıştır. Bu politikaları uyguladığı halklardan biri de Çuvaşlardır. Çuvaşları asimile etmeye yönelik yapılan çalışmalar onların modern eğitim almalarını, kültürel farkındalık kazanmalarını ve basın yayın faaliyetlerinde bulunmalarını sağlamıştır. Rus modernleşmesi etkileriyle 19. yüzyılın ikinci yarısında Çuvaşlar arasında başlayan modernleşme hareketine I. Ya. Yakovlev'den sonra N. V. Nikol'sky öncülük etmeye başlamıştır. Laik bir bakış açısına sahip N. V. Nikol'sky etnik kültüre dayalı bir milletin inşasına çeşitli alanlarda katkı sağlamıştır. 1905 Ekim Devrimi ile kurulan *Hıpar* hem ilerici-millî hareketin hem de sosyalist fikirlerin dile getirildiği bir iletişim aracı olmuştur. Ayrıca gazetenin dili, ortak tarihe ait mit ve simgelerin gazetede yer alması, Çuvaşların etnik kimliklerini yeniden keşfetmelerini sağlamıştır. Kazan edebiyat okulu ise dönemin siyasi, kültürel, ekonomik, toplumsal politikasını eleştirenlerin ve kendi edebiyatını oluşturmak isteyen aydın ve yazarların buluşma yeri olmuştur. Bu sebeple makalede Çuvaş modernleşmesinde önemli bir yere sahip N. V. Nikol'sky'nin Kazan edebiyat okulu ve *Hıpar* gazetesi ile başlattığı dil ve kültür bağımsızlığı kazanma ve millî bilinci inşa süreci anlatılacak ve Çuvaşlığın 20. yüzyılın başındaki yeniden keşfine N. V. Nikol'sky'nin çalışmaları aracılığıyla dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çuvaş modernleşmesi, N. V. Nikol'sky, *Hıpar* Gazetesi, Kazan Edebiyat Okulu

ABSTRACT: The modernization process that started in Russia in the 18th century brought along the construction of national identity. As the multilingual, multi-religious and

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale, bahareris@comu.edu.tr., ORCID: 0000-0003-0543-2382



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Eriş Karaoğlan

Geliş Tarihi / Received: 17.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

multi-national Russian Empire transitioned to a national state structure, it applied various assimilation policies to the subject peoples. One of the peoples to whom these policies were applied was the Chuvash. The efforts to assimilate the Chuvash enabled them to receive modern education, gain cultural awareness, and engage in press and broadcasting activities. The modernization movement that started among the Chuvash in the second half of the 19th century under the influence of Russian modernization was led by I. Ya. Yakovlev, N. V. Nikol'sky began to lead the modernization movement among the Chuvash. Having a secular outlook, N. V. Nikol'sky contributed to the construction of a nation based on ethnic culture in various fields. Founded after the 1905 October Revolution, Kypar became a means of communication through which both the progressive-national movement and socialist ideas were expressed. In addition, the language of the newspaper and the inclusion of myths and symbols of common history in the newspaper helped the Chuvash rediscover their ethnic identity. The Kazan literary school was a meeting place for those who criticized the political, cultural, economic and social policies of the period and for intellectuals and writers who wanted to create their own literature. For this reason, the article will describe the process of gaining linguistic and cultural independence and building national consciousness initiated by N. V. Nikol'sky, who has an important place in Chuvash modernization, through the Kazan literary school and the newspaper Kypar, and draw attention to the rediscovery of the Chuvash at the beginning of the 20th century through the works of N. V. Nikol'sky.

Keywords: Chuvash modernization, N. V. Nikol'sky, Kypar Newspaper, Kazan Literary School

Cite as / Atıf: ERİŞ KARAOĞLAN, B. (2025). Nikolay Vasil'yevič Nikol'sky'in Çuvaş Modernleşmesi ve Kimlik İnşasına Katkıları: Hıpar Gazetesi ve Kazan Edebiyat Okulu. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 375-404. <https://doi.org/10.33207/trkede.1659675>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	

Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Rus modernleşmesiyle birlikte gelen siyasî, sosyal, ekonomik, kültürel hayattaki değişiklikler, Rusya'da millî kimliğin inşası sürecini de başlatmıştır. Dolayısıyla Ruslara tabi halkların kaderini de bu durum değiştirmiştir. Bir yandan Rus kimliği inşa edilirken öte yandan tabi halklar asimile edilmek suretiyle Rus milletine ve Ortodoks Hristiyanlığa uyarlanmak istenmiştir. İdil Bölgesi de dinî ve kültürel farklılıklarıyla Rusların politikalarını uyguladıkları yerlerden biri olmuştur. Böylece Çuvaşlar da Rus İmparatorluğu'nun azınlık politikaları ile 19. yüzyılın ikinci yarısında tanışmış ve çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Ancak bu politikalar sayesinde de Çuvaş etnik kültürüne dayalı bir kimlik inşa edilebildiğini ve ilk Çuvaş aydınlarının yetiştirilebildiğini söylemek gerekir.

İşte bu Çuvaş aydınlarından biri de Çuvaşlığın yeniden keşfine¹ katkıda bulunan Nikolay Vasil'yeviç Nikol'sky'dir. Onun eğitimi, kişilik oluşumu da Rusya'nın modernleşme sürecinde tabi halklara uyguladığı politikaların

¹“Yeniden keşfetme” ifadesi Smith'in etnik simgecilik fikrinin bir yansıması olarak kullanılmıştır. Modern milletlerin oluşmasında kültür önemlidir. Smith'e göre toplumsal hafıza, “ortak kader, “altın çağ mitleri milletlerin oluşmasında etkilidir (Smith, 2022: 358-360).

neticesinde şekillenmiştir. N. İ. İl'minsky'in anadilde eğitim politikasını özümseyen N. V. Nikol'sky, 20. yüzyılın başlarında laik eğitimin, standart bir Çuvaşçanın ve millî bir edebiyatın ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. N. V. Nikol'sky 'in çalışmalarına yön veren milliyetçilik düşüncesi, Rusya'daki yerli yabancı halklara uygulanan Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikalarının bir sonucu olarak Greenfield'in da (2004: 41) vurguladığı üzere modern bir tutku olarak ortaya çıkmıştır.²

Bu modern tutkunun etkisiyle N. V. Nikol'sky dil, tarih, etnografya, eğitim-öğretim alanlarında çalışmalar yapmış ve gazetecilik faaliyetlerinde bulunmuştur. Onun öncülüğünde *Hıpar* gazetesi çıkmış ve gazetenin etrafında Kazan edebiyat çevresi meydana gelmiştir. N. V. Nikol'sky'in Çuvaşça üzerindeki çalışmaları çok çeşitlidir, ancak yazımızın sınırları içerisinde Çuvaş modernleşmesine *Hıpar* gazetesi ve *Kazan edebiyat okulu* ile yaptığı katkı ele alınacaktır.

1. Milliyetçi-İlerici Çuvaş Aydın N. V. Nikol'sky'in Hayatı

Nikolay Vasil'yevič Nikol'sky, 19 Mayıs 1878'de Yurmekeykino³ köyünde doğmuştur. Babası Vasiliy Nikitiç Nikol'sky, Baltık ülkelerinde arazi ölçümcüsü olarak çalıştıktan sonra köyüne dönerek tarımla ilgilenmiştir.⁴ N. V. Nikol'sky, ilköğrenimini *Şumatovskogo zemskogo uçilişa* [Şumatovki Bölge Okulu] adlı okulda tamamlamıştır. Daha sonra babasının isteği üzerine *Çeboksarskoye duhovnoye uçilişe* [Çeboksarı İlahiyat Okulu] adlı okula gitmiş, ardından da *Kazanskuyu duhovnuyu seminariyu* [Kazan İlahiyat Semineri] adlı okulda eğitim almıştır (Dimitriyev, 2011: 16-24).

²"Milliyetçiliğin seküler odağı, her bir insan hayatının değerini ve önemini dramatik bir şekilde artırdığından, kişinin sahip olduğu tek şey dünyadaki sınırlı zamanıdır ve bu nedenle kişinin bu hayatta tatmin olması çok önemli hâle gelir, bu da kişinin tatmin olmasının önündeki sosyal kısıtlamalara ve engellere karşı hoşgörüyü zorunlu olarak azaltır. Böylelikle modernitenin sekülerizmi (temelinde yatan milliyetçi hayal) kişiyi kaderinin aktif bir yaratıcısı hâline getirir. Kişi hem kaderinin sorumluluğunu omuzlarına yükler hem de onu bireysel eğilimlerine göre değiştirme yetkisi verir. Milliyetçilikle çağdaş yeni bir kavram olan toplumsal amaç, yaygın ve meşru hâle gelir ve modern tutku olarak ortaya çıkar" Greenfield, 2004: 41).

³ Bugünkü Çeçenistan'ın Morgauşsky bölgesindedir.

⁴ Çuvaşların Rusların hâkimiyetine girdikten sonra Hristiyanlığa girmeleri istendiği bilinmektedir. Nikol'sky soyadı da aileye, vaftiz edilen atalarından sonra verilen bir soyadıdır. Yanasal köyünün muhtarı Yerka Çomatov adlı bir Çuvaş'ın oğlu Yurmekey, 25 yaşında vaftiz edilmiştir ve 16 Eylül 1758'de Yanasal köyünde Vasily Fedorov olarak adı kaydedilmiştir. Daha sonra N. V. Nikol'sky'in babası Vasiliy Nikitiç'e kolordu komutanı, Nikol'sky soyadını vermiştir (Dimitriyev, 2011: 16-17).

1899-1903 yılları arasında *Kazanskuyu duhovnuyu akademiyyu* [Kazan İlahiyat Akademisi] adlı akademide eğitim gören N. V. Nikol'sky, bu kurumdan dinî ve dünyevî dersler alarak başarılı bir şekilde mezun olmuştur. Akademiden mezun olduktan sonra Latince, Fransızca, İngilizce, Arapça yazabilmesi, okuyabilmesi ve konuşabilmesi, eski ve modern Yunancayı bilmesi takdire şayandır. N. V. Nikol'sky tüm bu dilleri Çuvaş dili ve kültürü üzerine yaptığı çalışmalarda kullanmıştır (Dimitriyev, 2011: 27).

Akademi'de eğitim alırken aynı köyden olan ve Çuvaş köylerinde öğretmenlik yapmış N. M. Kedrov, O. G. Romanov, K. P. Prokop'yev ve N. A. Ipatov gibi isimlerin etkisiyle eğitim, halk eğitimi konularında farkındalık kazanmıştır (Dimitriyev, 2011: 22). Bunun yanı sıra Kazan Üniversitesinden Prof. Dr. I. N. Smirnov'un ve N. F. Katanov gibi o dönemin önde gelen bilim insanlarının derslerine katılmıştır. Etnografya ve tarihe odaklanan çalışmalar yapan bu bilim insanları, N. V. Nikol'sky'in tarihsel evrim hakkındaki görüşünü şekillendirmiştir. Liberal-demokrat bir tarihçi ve Kazan Üniversitesi profesörü olan N. A. Firsov'un 15 ve 18. yüzyıllarda Rus olmayan halkların tarihini ele alan çalışmaları, N. V. Nikol'sky'in İdil halklarının tarihi hakkındaki bilgisinin oluşmasında büyük önem taşımıştır (Dimitriyev, 2011: 25). Özellikle demokratik bir görüşe sahip Hakas uzman N. F. Katanov, N. V. Nikol'sky'in çalışmalarında kalıcı bir iz bırakmıştır. N. V. Nikol'sky 1894 yılında Kazan'a gelen Çuvaş dili, etnogenezi ve folkloru, genel olarak Türk filolojisi üzerine çalışan Çuvaş dil biliminin kurucusu N. İ. Aşmarin ile de arkadaş olmuştur. N. İ. Aşmarin ve N. V. Nikol'sky arasındaki işbirliği 30 yıldan fazla sürmüştür (Dimitriyev, 2011: 24).

N. V. Nikol'sky, V. K. Magnitsky'in yönlendirmeleriyle 1901'de Nijniy Novgorod arşivlerinde uzun süre çalışmış, Çuvaşlar hakkında etnografik veriler toplamış, köydeki kiliselerin arşivlerini incelemiştir. 1903 yılında *Kazanskuyu duhovnuyu akademiyyu* [Kazan İlahiyat Akademisi] adlı akademiden mezun olan N. V. Nikol'sky, Çuvaş köylerindeki kiliselerin arşivlerinden elde ettiği belgeler aracılığıyla halkının Hristiyanlaşma tarihini tez olarak yazmaya başlamıştır. *Hristiyanstvo sredi çuvaş* [Çuvaşlar Arasında Hristiyanlık] başlıklı tezi, Rus Kilise tarihi üzerine yapılmış en iyi çalışma olarak kabul edilmiştir. Bu eser ona 100 ruble ödül kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda akademik kariyerinin başlangıcı olmuştur (Dimitriyev, 2011: 27). Tezini 1905'te sonra yenilemek üzere başvuru yapmış 1912 yılında tezi bitirmesine rağmen tez kabul edilmemiş, ancak 1913 yılında tez tekrar kabul edilmiştir. Bu sırada N. V. Nikol'sky tezi, *Xristianstvo sredi çuvaş srednego povol'jya 16-18 vekax. İstoriçeskiy oçerk* [16.-18. yüzyıllarda Orta Volga bölgesindeki Çuvaşlar arasında

Hristiyanlık. Tarihi Denemesi] adıyla yayınlamıştır. Bu teze göre Paganlık ve Müslümanlık, Ortodoksluğun yayıldığı bu ortamda güçsüz olsa da yabancılar arasında yaşamaya devam etmektedir ve Ortodoksluktan daha fazla rağbet görmektedir. Hristiyanlık, yüzeysel ve göstermeliktir. Yabancılar yönelik ayrımcılık, yabancı aristokrasinin ortadan kaldırılması, zorla Hristiyanlaştırma yöntemleri kabul edilemez uygulamalardır. Bu tezde yazılanlar Ortodoks kilise tarihi ile çeliştiği için tez ikinci savunmada kabul edilmemiştir. N. V. Nikol'sky'in memur, din adamı, valilerin yaptıklarını açıkça söylemesi Konseyi onun yanlı davrandığı yönünde değerlendirme yapmalarına neden olmuştur (Leont'jev, 2011: 143-144).

Kazanskuyu duhovnuyu akademiyyu [Kazan İlahiyat Akademisi] adlı okulun yönetiminin tavsiyesi üzerine, Kutsal Sinod'un başmüdürü N. V. Nikol'sky'i Yüksek Lisans mezuniyetinden sonra *Irkutskuyu duhovnuyu seminariyyu* [Irkutsk İlahiyat Semineri] adlı okulda görevlendirmek istemiştir. Ancak N. V. Nikol'sky *Kazanskuyu duhovnuyu seminariyyu* [Kazan İlahiyat Semineri] adlı okulda dördüncü müfettiş yardımcısı olarak daha düşük maaşlı bir pozisyonu tercih etmiştir⁵ (Dimitriyev, 2011: 27). *Kazanskuyu duhovnuyu seminariyyu* [Kazan İlahiyat Semineri] okulunun eğitim faaliyetlerinde N. V. Nikol'sky'in çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Kasım 1903'ten 1917'ye kadar burada görev yapmıştır. N. V. Nikol'sky, iki yıllık eğitim süresi olan Moğolca, Tatarca ve Çuvaşça bölümleri olan seminerdeki misyonerlik kurslarında Çuvaş tarihi ve etnografyası öğretmeni olarak çalışmıştır. N. V. Nikol'sky, N. I. İl'minsky'in eğitim sistemini benimsemiş ancak zorla Ruslaştırma politikalarına karşı çıkmış ve anadilde eğitimin önemini sürekli belirtmiştir.⁶ Bu seminerde yaptığı çalışmalar akademisyenin bir Çuvaş filoloğu olmasına yardımcı olmuştur. Daha 1904 yılında N.İ. *Aşmarin'in Op'ut issledovaniya çuvaşskogo sintaksisa* [Çuvaşça Sözdizimi Çalışması]

⁵ Akademi ve Sinod liderleri, N. V. Nikol'sky'in Çuvaş ve diğer İdil halklarına olan bağlılığının, kendisini Çuvaş halkının etnografya ve kültür tarihi çalışmalarına adanmış olduğunu farkındaydı. Bunu önlemek için Irkutsk'a göndermek istemişti (Dimitriyev, 2011: 27).

⁶ N. V. Nikol'sky de N. İ. İl'minsky'in eğitim sisteminin bir destekçisiydi. Kendi sözleriyle destekçisi olduğunu ifade ettiği tarihi kaynak, Dimitriyev'in, (2011: 231) *N. V. Nikol'sky-uçeny, prosvetitel, obşestvennyy, deyatel'* [N. V. Nikol'sky-Bilim Adamı, Öğretmen, Halk Önderi] adlı kitaptaki 9. bölümde yer almaktadır. N. V. Nikol'sky'in 29 Mart 1933 tarihli sorgu raporu şöyledir: "İl'minsky'in sistemi hakkındaki görüşüm şudur: Ulusal dillerin gelişimi için bir pencere açan ilk kişi oydu ve küçük milletlerin milliyetçileri bundan yararlanmaya çalıştı. Ben de tüm çabamı küçük milletler, dilleri, etnografyaları ve özellikle de Çuvaşça üzerine çalışmaya harcadım ve bu milliyetlerin yaratıcı yeteneklerini ortaya çıkarmak ve daha ileri kültürel ve siyasî gelişimleri sorununu çözmek için çalıştım" (Dimitriyev, 2011: 232).

adlı eseri üzerine bir inceleme yazmıştır. Daha sonra N. V. Nikol'sky, sözlük işinde hocası N. I. Aşmarin'i bile geçmeyi başarmış, N. I. Aşmarin'in *Slovarya çuvaşkogo yazıka* [Çuvaş Sözlüğü] adlı sözlüğünün yayınlanmasından bir yıl önce 1909 yılında *Russko-Çuvaşskiy Slovar* [Rusça-Çuvaşça Sözlük] adlı sözlüğü yayınlamıştır (Dimitriyev, 2011: 36-37). 640 sayfalık *Russko-Çuvaşskiy slovar* [Rusça Çuvaşça sözlük] adlı sözlük devrim öncesinde ve Ekim Devrimi'nden sonraki 10 yıl boyunca Çuvaş okullarında kullanılmıştır (Dimitriyev, 2011: 133).

Perevodçeskaya komissiya pravoslavnogo missionerskogo obşçestva [Ortodoks Misyonerlik Cemiyeti Çeviri Komisyonu] adlı komisyonda 1903 yılında çalışmaya başlayarak takvim, eğitim ve dinle ilgili eserlerin Çuvaşçaya çevrilmesine katkı sağlamıştır. N. V. Nikol'sky, 1906'dan 1914'e kadar Çuvaş dilinde *Şultalık Kîneki* adlı takvimleri yayınlamıştır. Bu takvimlerde tatiller, coğrafya, astronomi, fizik ve kimya, yeni teknoloji, tarım hayvan yetiştiriciliğinde ileri yöntemler, aylara göre tarım işleri, tarım makineleri ile ilgili bilgiler yer almıştır. Ayrıca takvimlerde el sanatları, hastalık, ilaçlar, hijyen ve okullar, okullara kabul koşulları, kütüphaneler, Çuvaş halkı için Çuvaş halkının tarihi, etnografyası ve kültürü üzerine yazılara yer verilmiştir. Aralık 1907'de Kazan Eğitim Bölgesi İdaresi'nden Profesör N. F. Katanov başkanlığında, bölgedeki Rus olmayan okullar için yerel dillerde ders kitapları ve yardımcı kitap yayınlamak üzere çeviri komisyonu kurulmuştur. N. V. Nikol'sky 1910'a kadar bu komisyonun üyesi olmuştur. Dolayısıyla bu faaliyetleri de halkın okuma yazma oranını artırmış ve eğitim düzeyini yükseltmiştir (Dimitriyev, 2011: 40-49).

N. V. Nikol'sky Çuvaş kültürü ve kimliğinin inşası sürecinde yaptığı faaliyetlere 1906'da Çuvaşça ilk gazete olan *Hıpar*'ı yayınlarak devam etmiştir. Genel olarak halkın eğitim, tarım, okur-yazarlık ve dönemin politik hayatı konularında bilinçlendirilmesini hedeflemiştir. Ancak, gazetenin devrimci-demokratik fikirlerle bağlantısı sansüre uğramış ve 1907'de gazete kapatılmıştır (Matveyev, 2011: 65-75).⁷

⁷ 1906 yazında Sosyalist Devrimcilerin (SR'ler) Çuvaş aydınları üzerindeki artan etkisi fark edilir hâle gelmiş. Haziran 1906'da T. N. Nikolayev (Huri), G.F. Fedorov (Alyunov), S. İ. İgnatyev ve birkaç genç Çuvaş, bir SR grubu örgütlemişler. A.V. Izorkin'e göre, Çuvaş SR'lerinin yuvası *Simbirsk İlahiyat Semineri*'ydi ve safları *Simbirsk Çuvaş Okulu*'nden gelenlerle genişliyordu. İlk Rus devrimi döneminin SR'leri devrimin arifesinde Simbirsk'te okudular. N. V. Nikol'sky SR'lerle yakın ilişkiler geliştirmede, ancak onlarla da çatışmadı, bu nedenle birbirlerine karşı hoşgörü gösterdiler. Çuvaşların ulusal kurtuluş hareketi için çalışan her sosyal grup kendi işini yaptı, diğerine baskı yapmadı. Aksine, "Çuvaş

N. V. Nikol'sky, *Kazanskoy uçitel'skoy inorodçeskoy seminariyi* [Kazan Yabancı Öğretmen Semineri] adlı eğitim kurumunda da 1906-1910 yılları arasında önce tarih dersi daha sonra da felsefe, psikoloji, mantık dersleri vermiştir (Dimitriyev, 2011: 38). Seminerde Çuvaş, Udmurt, Mari ve Mordovya ilkokul grupları yer almış ve 20'den fazla millettten öğrenci burada eğitim almıştır. Seminerin 1900 yılından itibaren yöneticisi N. İ. Aşmarin olmuştur ve N. V. Nikol'sky'in onun yanında burada çalışması ona büyük katkı sağlamıştır. D. P. Petrov (Yuman) Çuvaş kültür inşası hareketinin Kazan'ı merkez olarak seçmesinde N. İ. Aşmarin'in payının büyük olduğunu söylemektedir (Dimitriyev, 2011: 34)

1907 yılında N. V. Nikol'sky Aleksandra Yasnitskaya ile evlenmiş, köyde halk şarkıları ve gelenekleri üzerinde çalışmış, bu çalışmaları da Çuvaş kültürünü belgeleme ve koruma çalışmalarının bir parçası olmuştur (Dimitriyev, 2011: 125-128). Ayrıca N. V. Nikol'sky 1907'de *Instruksiya nastavnikam-nabludatelyam Kazanskoy uçitel'skoy seminariyi* [Kazan Öğretmenler Semineri Öğretmenlerine Talimat] adlı bir kitap hazırlamıştır. Ağustos 1907'de N. V. Nikol'sky, öğretmenlik ve rehberlik çalışmalarının yanı sıra, öğretmen okulunda kütüphanecilik yapmıştır. Bu görevdeyken *Katalog knig fundamental'noy biblioteki Kazanskoy uçitel'skoy seminariyi* [Kazan Öğretmenler Semineri Temel Kütüphanesi Kitap Kataloğu] adlı kataloğu hazırlamıştır. Bir tarih öğretmeni olarak N. V. Nikol'sky, Rus Çarlığı'nın tarihi yıldönümleri, kutlamaları için raporlar hazırlamıştır. N. V. Nikol'sky'e göre öğrenciler ancak anadilde anlatılırsa Rusların tarihi ile kendilerinin tarihini bir görebilirler N. V. Nikol'sky, 1907'de ilkokul öğretmeni ünvanı için yapılacak sınavın taslağının hazırlanmasında da görev almıştır (Dimitriyev, 2011: 38, 40, 42).

1910 yazında *Kazanskoy uçitel'skoy inorodçeskoy seminariyi* [Kazan Yabancı Öğretmenler Semineri] adlı okul öğrencileri arasında ayaklanmalar olmuştur. Bu okulda öğretmen olan N. V. Nikol'sky de öğrencilerin devrim şarkıları söylemelerine izin verdiği gerekçesiyle provokatörlerin ve Çar'ın muhafızlarının kurbanı olmuş ve işinden atılmıştır. Ayrıca gizli polis gözetimine maruz kalmıştır. 3 Temmuz 1910'da Kazan eğitim bölgesi mütevellisi, N. V. Nikol'sky'in 1 Ağustos'tan itibaren Volsk'taki öğretmen okuluna atanması için bir emir imzalamış, ancak bu atama 8 Ağustos'ta iptal edilmiştir (Dimitriyev, 2011: 38).

davasında" birbirlerini tamamlıyorlardı; N.V. Nikol'sky eğitim ve bilim alanında, SR'ler ise ulusal kurtuluş siyasi hareketinde etkin olmuşlardı (Matveyev, 2011: 71).

1904-1915 yılları arasında N. V. Nikol'sky, Çuvaş tarihi ve etnografyası hakkında bilgi toplamayı amaçlayan *Programmi dlya sobiraniya svedeniy o çuvaşah* [Çuvaşlar Hakkında Bilgi Toplama Programı] taslağı hazırlamıştır. Bu araştırma programı, Çuvaş halk kültürünü koruma ve belgeleme konusunda yapılan akademik çalışmalardan biridir. Saha materyali toplama programı kapsamında, öğretmenler, öğrenciler, okur-yazar köylüler, rahipler çalışmıştır. *Kazanskuyu duhovnuyu seminariyu* [Kazan İlahiyat Semineri] öğrencileri de bu etkinliğe katılmış ve derleme çalışmasına katkıda bulunmuştur (Yumart, 2005: 109). Ancak bu şekilde Çuvaş yerleşiminin tüm bölgelerinde folklor-etnografik araştırma yapmak mümkün olmuştur. Ancak Sibiry bölgelerine pek fazla ulaşamamıştır. N. V. Nikol'sky, bu kişilerden kendisine tarihî (efsaneler ve belgeler), coğrafi ve etnografik bilgiler⁸, folklor kayıtları göndermelerini istemiştir. Çuvaş folklorunun tüm türleriyle ilgilenmiştir. Kültürel hafızanın korunmasına yönelik programdaki en önemli adımlardan biri, 18 ve 19. yüzyıllardan kalma geleneksel anlatıların, dinî ritüellerin ve insanların yaşam tarzlarının kaydedilmesi olmuştur (Matveyev, 2011: 98-99).

1917 Ekim Devrimi ile V. Lenin'in her milletin kendi kaderini tayin hakkı politikasını uygulaması sonucunda N. V. Nikol'sky Çuvaşlar için dil ve eğitim reformlarına odaklanmış ve *Hipar* gazetesinin yeniden yayımlanmasına destek olmuştur. Ancak gazetede doğrudan bir görev üstlenmemiştir. Zaten daha sonraki süreçte ilk *Hipar* gazetesi çıktığında sosyalist devrimciler (SR'ler)⁹ ile yaşanan gerilim tekrar görülmüştür.

1915-1922 arasında N. V. Nikol'sky *Kazanskiy universitet* [Kazan Üniversitesi] adlı üniversitede öğretim üyesidir. N. V. Nikol'sky 30 Ekim 1915'te üniversiteye privat-doçent (öğretim görevlisi) olarak atanmış ve

⁸ İsteddiği etnografik bilgiler: Doğal koşullar, nüfusun sayısı ve bileşimi, fiziksel tipi, meslekleri, maddi ve manevi kültürü, sosyal ve aile hayatı, halk bilgisi, sözlü sanat, dinî inançlar ve Çuvaş halkının halk eğitimi hakkında.

⁹ 1860'ların sonu ve 1870'lerin başında "halka gitmek" sloganıyla bilinen *Narodnik Hareketi*, *Halkçılık* ya da *Popülizm* devrimci hareketi görülür. Serflik 1860'ta kaldırılmış ve 1861'lerde bu hareket *halkçılık* ve *köycülük* olarak başlamıştır. Bu fikir akımı 1873'te aydınların köylülere sosyalist fikirleri yaymaya çalışmasıyla devam etmiştir. Ancak köylüler arasında beklenen etkiyi yaratamamıştır (Hosking, 2011: 424-425). 1 Mart 1881'de Halkçılar, II. Aleksandr'ı, bombalı bir saldırı ile öldürmüştür. Çar'ın sürgün ve hapislerinden arta kalan Halkçılar 1902'de Sosyal-Revolüsyoner (SR/Es-Er) partisini kurmuşlar ve terörist faaliyetlerine devam etmişlerdir. SR'ler, çiftliklerin köylüler arasında dağıtılmasını ve Rusya'da liberal bir rejimin kurulmasını istiyorlardı. SR'ler, terör yolu ile Çarlık rejimine karşı mücadeleyi seçmişlerdir. 1902'de pek çok devlet adamına suikast düzenlemişlerdir (Kurat, 1987: 369).

Hristiyan aydınlanma tarihi üzerine Türk halkları için ayrı, Fin-Ugor halkları için ayrı olmak üzere haftada üç ders vermeye başlamıştır. Halk Eğitim Bakanlığı Konseyi üyesi N. A. Bobrovnikov ve N. İ. İl'minskiy'in sistemine sempati duyan Devlet Duması üyesi I. S. Klyujev, 1915 yılında Halk Eğitim Bakanlığı'nın Kazan Üniversitesinde *İstoriya hristianskogo prosveşeniya inorodsev povol'jya* [İdil Yabancı Halklarının Hristiyan Eğitim Tarihi] dersini açmak için onayını almıştır. Daha sonra N. V. Nikol'sky'in bu dersi okutması için adaylığını önermiştir. 1916 ve 1917'de tarih derslerinin sınavlarını yapan komisyonlarda yer almış, Eylül 1922'ye kadar üniversitede çalışmıştır. N. V. Nikol'sky ayrıca *Kazanskoy zemskoy učitel'skoy škole* [Kazan Öğretmen Okulu] ve *Kazanskoy zemskoy jenskoy učitel'skoy seminariyi* [Kazan Kadın Öğretmen Semineri] adlı okullarda 1910-1917 yılları arasında tarih dersi de vermiştir. 1903-1917 yılları arasında *Aziz Guri Kardeşliği* üyeliği, konsey üyeliği ve konsey sekreterliği yapmıştır (Dimitriyev, 2011: 42). Millî aydınlar ve öğrenciler tarafından 22 Mart 1917'de Kazan'da kurulan sosyal ve kültürel bir dernek olan *Obşetva melkih narodnostey Povol'jya* [İdil Bölgesi Küçük Milletler Derneği] adlı derneğin kuruluşuna ve çalışmalarına katılmıştır. Ayrıca derneğin yönetim kurulu başkanlığına seçilmiştir. N. V. Nikol'sky, daha sonra *Kazanskogo zemskogo sobraniya* [Kazan İl Meclis] adlı meclise seçilmiştir. N. V. Nikol'sky böylelikle *İnstitut arxeologiy i etnoğrafiyi Severo-Vostoka* [Kuzey-Doğu Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü] adlı enstitünün kurulması için 7000 ruble tahsis edilmesini sağlamıştır (Korşunova ve Hammatov, 2019: 5).

1918-1922 yılları arasında *İnstitut arxeologiy i etnoğrafiyi Severo-Vostoka* [Kuzey-Doğu Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü] adlı enstitüde Fin-Ugor ve Türk-Tatar halklarının kültürü konusunda dersler vermiştir. Ardından, 1919'da N. V. Nikol'sky'e Enstitü profesörü ünvanı verilmiştir ve bir yıl sonra enstitünün etnografya bölümünün ikinci ve son dekanı seçilmiştir (Dimitriyev, 2011: 252, 228; Korşunova ve Hammatov, 2019: 5). N. V. Nikol'sky, Kazan'da Eylül 1919'da kurulan ve iki yıl sonra *Vostochnuyu konservatoriyu* [Doğu Konservatuvarı] adlı okula dönüştürülen *Tsentralnoy vostochnoy muzikalnoy şkolı* [Merkezi Doğu Müzik Okulu] adlı okulda müzik tarihi öğretmeni olarak çalışmaya başlamış, 27 Kasım 1921'de de bu okulun müdürlüğüne atanmıştır. 1919-1922 yılları arasında Kazan Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nde ders vermiş, 1922'de fakültenin kapatılmasıyla *Vostochnom pedinstitute* [Doğu Pedagoji Enstitüsü] adlı enstitüde çalışmaya başlamıştır. 1928'de N. V. Nikol'sky, *Vostochnom pedinstitute* [Doğu Pedagoji Enstitüsü] adlı Çuvaşların tarihi, etnografyası ve

folkloru anabilim dalına profesör olarak atanmıştır (Korşunova ve Hammatov, 2019: 6).

N. V. Nikol'sky, sözlük ve istatistik alanında da çalışmalar yapmıştır. 1903-1914 yılları arasında *Çuvaşsko-Russkiy Slovar'* [Çuvaşça-Rusça Sözlük] adlı sözlüğü hazırlamıştır. Henüz yayınlanmamış olan bu çalışma, *Çuvaşskiy gosudartsvenniy institut gumanitarnih nauk* [Çuvaş Devlet Enstitüsü Bilimsel Arşivi] adlı arşivde saklanmakta ve Çuvaşça sözlük derleyicileri tarafından kullanılmaktadır. Sözlük 7 ciltten oluşur ve 20. yüzyılın başındaki Çuvaş söz varlığını içerir. Ayrıca *Naiboleye vajniye statističeskiye svedeniya ob inorodtsah vostočnoy Rosiye i zapadnoy Sibiri* [Doğu Rusya ve Batı Sibirya'nın İslam'dan Etkilenen Yabancıları Hakkında Önemli İstatistiksel Veriler] adlı ayrıntılı bir kitap hazırlamıştır. Ünlü Rus etnograf, antropolog ve arkeolog A. N. Haruzin'in yardımıyla bu kitabı 1912 yılında yayınlamıştır. N. V. Nikol'sky Çuvaşlardan başka Komi ve Mariler, Votyaklar hakkında da çalışmalar yapmıştır. 1913 yılında *K istorii zıryanskogo yazıka* [Ziryan/Komi Dilinin Tarihi] adlı makalesinde, Komi yerleşimini ve sayısını, yerin fizikî özelliklerini, orada yaşayanların mesleklerini, dinî inançlarını ele almış ve G. S. Lytkin'in çalışmalarını kullanarak onların yazı dillerinin ve konuşma dillerinin betimlemesini yapmıştır (Dimitriyev, 2011: 133-135). *Statičeskiye svedeniya Çeremisah* [Çeremisler Hakkında İstatistiki Bilgiler], *Statičeskiye svedeniya votyakah* [Votyaklar Hakkında İstatistiki Bilgiler], *Naiboleye vajnie statističeskiye svedeniya ob inorodtah* [Yabancılar Hakkında En Önemli İstatistiki Bilgiler] Kremlin Kütüphanesi'nde bulunduğu için ve millî-devlet inşasına, sınırların belirlenmesine ve özerk bölgelerin oluşturulmasına önemli ölçüde yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, bu çalışmalar Rus olmayan halklar hakkındaki ilk coğrafi-tarihî istatistiksel yayınlar olduğu için çok önemlidir (Dimitriyev, 2011: 137).

1919 yılında N. V. Nikol'sky derleme çalışmalarına devam etmiş iki program daha yayınlamıştır. İlki, *Programma dlya sobiraniya svedeniy po istorii i arheologiyi narodnstey Povol'jya* [İdil Halklarının Tarihi ve Arkeolojisi Hakkında Bilgi Toplama Programı] adlı programdır. Bu araştırmada sadece arkeoloji ve tarih değil, aynı zamanda etnografya ve halk edebiyatı hakkında 52 ayrıntılı soru hazırlanmıştır. İkincisi *Voprosnik po narodnomu tvorčestvu* [Halk Kültürü Anketi] folklor, doğa, kozmogoni, ekonomi, tıp, toplum, mimari, tarih, sanat vb. alanlardaki halk bilgisi üzerine çok sayıda sorudan oluşmaktadır. N. V. Nikol'sky bu programları geliştirirken muhtemelen hazır program örneklerini kullanmıştır (Matveyev, 2011: 99-100).

N. V. Nikol'sky, Bolşeviklerin proleterleşme politikalarına uzak durduğu için ideolojik eleştirilere maruz kalmıştır. 1928'de hazırladığı *Etnografiya Çuvaşey* [Çuvaş Etnografyası] adlı kitabı Sovyet ideolojisine uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Leont'yev, 2011: 184-187). 1919'da çıkan *Konspekt po istoriyi narodnostey Povol'jya* [İdil Bölgesi Milletlerinin Tarihi Üzerine Notlar] ve 1929'da çıkan *Kratkiy kurs etnografiyi Çuvaş* [Çuvaş Etnografyası Üzerine Kısa Bir Kurs] gibi çalışmaları da ideolojik eleştirilerin hedefi olmuştur. *Narodnoya medtsina u Çuvaş* [Çuvaş Halk Tıbbı] adlı çalışması da bu başarısızlığa eklenince N. V. Nikol'sky için ne Kazan'da ne Çeboksarı'da iş bulmak imkânsız hâle gelmiştir. Dönemin Çuvaş Araştırma Enstitüsü yöneticileri, özellikle S. S. Kutyaşov, N. V. Şubossini, N. A. Rezyukov ve I. Ya. Yakovlev (Salambek), 1946 yılına kadar enstitüde etnograf bulunmamasına rağmen, onu Çuvaş alanında çalışmaya davet etmemişler ve N. V. Nikol'sky'in etnografya üzerine çalışmalar yayınlamasına da izin verilmemiştir (Dimitriyev, 2011: 228).

N. V. Nikol'sky, 1930'lardan itibaren *burjuva milliyetçisi, misyonerlik propagandacısı ve millî mistisizm savunucusu* gibi suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. 1931 yılında N. V. Nikol'sky, İdil bölgesi haritasını yapan A. S. Mikeyev'le tanışıyor olduğu için ve A. S. Mikeyev'in de akademisyen S. F. Platonov ile bağlantısı olduğu düşünülerek tutuklanmış, 2 ay hapis yattıktan sonra serbest bırakılmıştır. N. V. Nikol'sky 1933'te Tatar OGPU [Birleşik Resmi Siyasî Polis Örgütü] tarafından 1908'den itibaren üyesi olduğu *Bratya Svyatitelya Guriya* [Aziz Guriy Kardeşliği] davasında tutuklanmış sonra kendi kefaletiyle serbest bırakılmıştır (Korşunova ve Hammatov, 2019: 8-9). N. V. Nikol'sky bu dönem Çuvaş, Tatar, Mordovya ve Mari ASSR'nin enstitülerinde serbest araştırmacı olarak çalışmıştır. Bilim alanındaki başarılarının uzun zaman beklenen takdiri, 1947'de Tarih Doktoru akademik ünvanının verilmesi ile almıştır (Korşunova ve Hammatov, 2019: 8-9). N. V. Nikol'sky uzun süre İdil halklarının etnik tarihi konusu üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu amaçla yaptığı çalışmalardan biri de 1950'lerde *Codex Cumanicus* adlı tarihî Kıpçakça metni Latince'den Rusçaya çevirmesidir. Kazan Üniversitesi Bilimsel Kütüphanesi Nadir Kitaplar ve El Yazmaları Bölümü'nde muhafaza edilen çevirinin el yazması 1959 tarihlidir (Dimitriyev, 2011: 238).

Çuvaş halkının tarihsel zenginliklerini belgeleyen el yazması koleksiyonlarını 1940'larda arşivlere teslim etmiş, bu çalışmalar İdil bölgesinin kültürel tarihi için temel bir kaynak oluşturmuştur. 1950'lerde ideolojik baskıların hafiflediği Kruşçev dönemiyle birlikte N. V. Nikol'sky'in itibarı iade edilmiş, 1958'deki 80. doğum yıldönümünde

bilimsel katkıları övgüye layık görülmüştür. Marksist metodolojiye uygun olmaması gerekçesiyle uzun süre resmi tarih yazımında göz ardı edilen çalışmaları, 1980'lerde V. D. Dimitriyev gibi araştırmacılar sayesinde yeniden değerlendirilmiş ve N. V. Nikol'sky'in Çuvaş etnografyasına katkıları gün yüzüne çıkarılmıştır (Dimitriyev, 2011: 266-269; Matveyev, 2005: 30-31).

Bütün bu çalışmaları ve yaşam mücadelesi ardından, 2 Kasım 1961'de Sverdlovsk'ta N. V. Nikol'sky hayatını kaybetmiştir. Onun için 2 ve 3 Kasım'da Aleksandra Vladimirovna ve yakın arkadaşları Ortodoks ayinlerini gerçekleştirmişlerdir. Çeboksarı'dan Çuvaş Araştırma Enstitüsünün müdür yardımcısı V. D. Dimitriyev ve *Hirli Yalav* gazetesinin müdürü M. Y. Yuriyev 4 Kasım sabahı erken saatlerde Çeboksarı'dan cenaze törenine bir arabayla gönderilmiştir. Eşi onlara N. V. Nikol'sky'in 2 Kasım sabahı bir bardak çay içtiğini ve gördüğü rüyayı anlatmıştır: "Ay'ın üzerinde duruyorum ve Dünya'yı sağ elimde bir evrak çantası gibi tutuyorum", kimse tembel olduğumu söylemeyecek." cümlesini de ekleyip vefat etmiştir. N. V. Nikol'sky, Kazan Üniversitesi tarafından düzenlenen cenaze töreniyle Arsky mezarlığına defnedilmiş ve doğum yıldönümleri çeşitli etkinliklerle anılmıştır. 2002 yılında Yurmekeykino'da onun anısına bir büst dikilmiş ve 2004-2009 yılları arasında yayımlanan dört ciltlik *N. V. Nikol'sky Sobiraniy soçineniy* 1, 2, 3, 4 [N. V. Nikol'sky Toplu Eserleri, 1, 2, 3, 4] ile bilimsel mirası bir araya getirilmiştir (Dimitriyev, 2011: 274-275).¹⁰

¹⁰ N.V. Nikol'sky'in çalışmaları sadece Çuvaşistan'da değil, yurtdışında da tarihçilerin ve etnografların, halkbilimcilerin ve edebiyat eleştirmenlerinin, dilbilimcilerin ve diğer uzmanların birçok çalışmasına yansımıştır. N. V. Nikol'sky'in tarih yazıcılığına katkısı G. A. Nikolayev, G. N. Ayplatov'un eserlerinde ele alınmıştır. Bilim adamının etnografya alanındaki çalışmaları P. V. Denisov, G. B. Matveyev, P. P. Fokin, L. I. Nikonova'nın eserlerinde analiz edilmiştir. Bir folklorcu olarak N. V. Nikol'sky, I. I. Odyukov, G. F. Trofimov, E. S. Sidorova'nın makalelerinde tasvir edilmiştir. N. V. Nikol'sky'in Çuvaş leksikografisine katkısı M. R. Fedotov ve A. G. Degryatev tarafından incelenmiştir (Dimitriyev, 2011: 10). Onun derlediği 254 ciltlik etnografik ve folklorik materyaller, Çuvaş halk edebiyatının en önemli belgeleri arasında yer almaktadır. 238 cilt Çuvaşkiy gosudarstvenniy institut gumanitarnih nauk [Çuvaş Devlet Beşerî Bilimler Enstitüsü] arşivlerinde saklanırken, geri kalanları Yoşkar-Ola, Kazan ve Saransk şehirlerinde muhafaza edilmektedir. Bu eserler arasında 15 bin atasözü, 10 bin halk masalı, 8 bin efsane ve tarihi anlatım ile 5 bin geleneksel destan bulunmaktadır. N. V. Nikol'sky'in çalışmaları, Çuvaş halkının sözlü edebiyatını sistematik olarak kategorilere ayırmış ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır (Yumart, 2005: 108).

2. Millî Bilincin Harekete Geçiş ve Modernleşmenin İkinci Aşaması: *Hıpar Gazetesi ve Kazan Edebiyat Okulu*

1555'te Kazan'ın düşürülmesi ve 1740'ta Hristiyanlığı kabul etmeleriyle Rus toplum ve yaşamına uyum sağlamaya çalışan Çuvaşlar, İdil bölgesindeki diğer Türk halklarından çok daha önce 1860'larda modernleşme sürecine girmiştir¹¹ (Rodiyonov, 2015: 6-7). Bu dönemde Ruslar eğitim, yargı toprak reformlarıyla modernleşme sancıları içerisindeydi. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçmeye başlayan, Rus kimliği inşa etmeye çalışan Çarlık, azınlıkların da değişime ayak uydurması için 19.yüzyılın ikinci yarısında eğitim ve kültür alanında bazı din ve dil politikaları uygulamıştır.

Rusya'da yapılan reformlar doğrultusunda 1860'lardan başlayıp 1902 yıllarına kadar devam eden *saf aydınlanma* döneminde millî Çuvaş aydınları yetiştirilmeye başlanmış ve yeni bir yöntemle okulların açılması önemsenmiştir (Rodiyonov, 2015: 5-7). Bu dönemde modernleşme adına atılan adımlar Tatarlar arasındaki *Cedit* hareketinin bir benzeridir (Geracı, 2009: 268). Çuvaş aydınlar tıpkı Ceditçiler gibi okul ve halkın eğitimi konularına önem vermiştir. Çuvaşlarda bu dönem *yeni metotçuluk* adı verilen bir anlayışa karşılık gelir (Rodiyonov, 2015: 9).

Bu yaklaşım doğrultusunda N. I. İl'minsky eğitim metodu yeniden düzenlenerek Çuvaşlar arasında I. Ya. Yakovlev öncülüğünde 1868 yılında *Simbirsk Çuvaş Okulu* açılmıştır. 1870'te eğitim sistemi yasalaşınca anadilde eğitim zorunlu olmuş, böylece *Kazan Öğretmen Semineri*'nden pek çok Çuvaş mezun olmuştur¹² (Afanas'yev ve İbneyeva, 2004: 157-158).

1902 yılına kadar devam eden bu dönemden sonra Çuvaşların modernleşmesinde *sosyo-politik faaliyet yılları* başlamış ve bu dönem 1907 yılına kadar devam etmiştir. Çuvaşlarda 20. yüzyılın başlarında eğitimle aydınlanma dönemi bitmiş ve etnik kültüre dayalı bir millet inşası önem kazanmış ve kolektif bilinci geliştirmek üzere çalışılmıştır (Rodiyonov, 2015: 9). Bu dönemin bir bölümü Rusları ve tabi halkları 1905 Ekim

¹¹ Rodiyonov, Çuvaşların dinî bilinçten etno-kültürel bilince Tatar toplumundan daha önce geçtiğini belirtmektedir. Bunun sebebi 18. yüzyılın 40'lı yıllarında kitlesel olarak Hristiyanlaşmalarıdır. Tatarlarda ise 18. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadarki dönem Müslüman kimliği olan milletin oluşumu görülür. Etno-kültürel milletin oluşumu ise 19. yüzyılın ikinci yarısından 1905'li yıllara kadar olan dönemi kapsamaktadır (Rodiyonov, 2015: 6-7).

¹² Ancak Ruslar ve Tatarlarla karşılaştırıldığında okuma yazma oranı çok da yüksek değildir. Ruslar arasında okuma yazma oranı yüzde 36,02, Tatarlar arasında yüzde 21,67 iken Çuvaşlar arasında bu oran yüzde 13,22'dir (Afanas'yev ve İbneyeva, 2004: 157-158).

Devrimi'ne götüren süreci temsil etmektedir. Çarlık'ta 1870'lerde ülkeye sosyalizm fikir akımının girmesiyle *Narodnikler* (daha sonra Sosyalist Devrimciler) köylüleri bilinçlendirmek için çalışmış, Marksist temelli *Sosyal Demokratlar* ise bir işçi sınıfının örgütlenmesini sağlamıştır. İşleyecek toprağı olmayan bu köylüler sanayi bölgelerine göç etmiş ve toplum yapısında da değişiklikler olmaya başlamıştır. Dolayısıyla 20. yüzyılın başında kapitalizmin etkisiyle Çuvaş toplumunda halk *kulaklar* (zengin köylüler) ve *yoksullar* olarak iki sınıfa ayrılmaya başlamıştır. Çuvaş burjuvazisi ve proleteryası henüz tam olarak oluşmamıştır ve yarı kapitalist düzende feodal toplum yapısı da varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Artem'yev, 1996: 7). Rus Çarlığı'ndaki bu fikir hareketleri hükümetin bazı tedbirler almasına neden olmuştur. Öncelikle N. İ. İl'minsky sisteminin bu politikaya uymadığı için tasfiyesine çalışılmıştır.¹³

1905 yılına kadar yaşanan modernleşme süreci artık Çuvaşlarda millî bilincin uyanmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda Çuvaşlar da kültürel kimliklerine sahip çıkmış ve millî bilinç oluşmaya başlamıştır. Çuvaşlar 1905 Ekim Bildirisi'yle birlikte kendi kaderlerini tayin etmek üzere düşünmeye başlamış ve Çuvaş yeniden uyanışının *millî-demokratik* aşaması 1905-1907 yılları arasında ortaya çıkmış ve *Çuvaşskih natsionalny s'ezd* [Birinci Çuvaş Millî Kongresi] adlı kongre Simbirsk yakınlarında toplanmıştır (Leont'yev, 2011: 152). Eğitim, sosyal hayat ve siyasette azınlıkların gerçekten eşit davranılmasını talep etmişlerdir.¹⁴ Genç Çuvaş aydınları dinî okul politikalarına ve baskılara karşı gelmiş, okullarda

¹³ Böylece 1903'e gelindiğinde N. İ. İl'minsky okullarının düşük gelirli olması, din değiştirenlerin okulda Rusçayı öğrenememesi ve Rusçanın sadece resmi görevlilere göstermelik olarak öğretilmesi, Kazan Eğitim Dairesi'nin yeni müdürü S. F. Speşkov'un N. İ. İl'minsky' in takipçilerini okullardan tasfiye etmesiyle sonuçlanmıştır. S. F. Speşkov, N. İ. İl'minsky sisteminin vatanseverlik temelinde eleştirmiştir. Bu düşünceleri doğrultusunda da İl'minskiy'in çırağı İ. Ya Yakovlev'i görevden almış ve *Çuvaş Okulları Müfettişliği* statüsünü de kaldırmıştır. Ayrıca İ. Ya. Yakovlev'i geçici bir süre *Çuvaş Öğretmen Semineri Müdürlüğü*nden de uzaklaştırmıştır. Böylelikle okullar bölge müfettişliğine tabi olmuştur. S. F. Speşkov 1905'te *Bölge Eğitim Müdürlüğü*nden alınana kadar N. İ. İl'minsky sistemi yüzünden baskıcı bir politika uygulanmıştır (Geracı, 2009: 239-241). Bu durumun bir sonucu olarak bu dönemde dinî ve kültürel baskılar da artırılmıştır. Çuvaşların pagan dinlerine ait ritüelleri, inançları yüzünden baskılar yapılmış bunlar da ciddi aydın tepkilerine sebep olmuştur (Geracı, 2009: 265). Bir diğer Bölge Eğitim Müdürü S. F. Şestakov da 1900'lerde Doğu bölgelerindeki geri kalmışlığı tabi halkların ana dillerinde eğitim almalarına bağlamıştır. Bu sebeple de bu bölgelerdeki halkların çağa ayak uydurmakta zorlandıklarını ve ilerlemeyeceklerini iddia etmiştir (Geracı, 2009: 256).

¹⁴ Örneğin, N. Şubossini 4 Şubat 1907'de yazdığı notlarında "Monarşinin amacı halkı eğitmek değildir" demiş, "Eşitliğe ulaşmanın yolu aydınlanmaktır" ve "Bütün sosyalistler özgürlük seven insanlardır" diye düşüncelerini ifade etmiştir (Rodiyonov, 2015: 9-10).

müfettiş ve papazların denetimini kabul etmemiş ve bağımsız bir eğitim olmasını istemişlerdir. Bu doğrultuda düşünmüşler ve ortaya yeni fikirler koymuşlardır (Rodiyonov, 2015: 9-10).

Sonuç olarak Çuvaşların modernleşme süreci, Ruslaştırma politikalarıyla ve kimlik inşasına götüren eğitim reformunun etkisiyle şekillenmiştir. I. Ya. Yakovlev'in Ortodoksluk merkezli yaklaşımı ve N. V. Nikol'sky'in ana dili ve kültürel kimliği vurgulaması, Çuvaşların millî bilinç oluşturmalarına bağımsız bir dil, eğitim, din taleplerinin oluşmasını sağlamıştır.

2.1. Hıpar Gazetesi

Çuvaş kamu yazıcılığı (publitsistika) ve gazeteciliği (jurnalistika) Rusya'daki basın yayının ve toplumun modernleşmesi ile doğrudan bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda Rus basını ortaya çıkarken ve gelişirken Çuvaş halkına ait bağımsız bir literatür geleneği oluşturmak oldukça zor olmuştur (Danilov ve Tenyuşev, 2004: 4). İlk Çuvaşça yazılı eserler 1871'de ortaya çıkmış olsa da süreli yayınların ortaya çıkması 1906 yılını bulmuştur.¹⁵ 1861'de serflik sisteminin kaldırılmasıyla birlikte Rus toplumunda özgürlük, halk eğitimi ön plana çıkmış bununla birlikte Çuvaş kamu yazıcılığı da gelişmiştir. Ohater Tomayev, Ermey Rojanskiy, S. M. Mihaylov, I. Ya. Yakovlev¹⁶ ve Nikolay Zolotnitskiy gibi isimler, Çuvaş halkının eğitimine ve basın faaliyetlerine katkıda bulunmuştur (Danilov ve Tenyuşev, 2004: 10, 12). Çuvaş basını, Rus yönetimi için bir

¹⁵ Çuvaş gazeteciliği tarihsel olarak altı döneme ayrılmıştır: Çuvaş Aydınlanması ve İlk Gazetecilik (1728-1768), Çuvaş Gazeteciliğinin Kuruluş Dönemi (1768-1867), Özgürlük Hareketlerinin Yayılması (1867-1904), Devrimci ve Demokratik Basın (1905-1916), Sovyetler Dönemi Proletarya Basını (1917-1990), Pazar Ekonomisine Geçiş Dönemi (1991'den itibaren) (Danilov ve Tenyuşev, 2004: 12).

¹⁶ 1868'de Simbirsk Çuvaş Okulu'nu açmıştır. Okula bağlı bir birim olarak önce 1878'de Simbirsk Çuvaş Kız Okulu açılmış daha sonra okulun adı değiştirilerek 1890'da Simbirsk Çuvaş Kadın Okulu olmuştur. Bu okuldaki mezun olan öğrenciler ilk yerli kadın öğretmenler olmuştur. Simbirsk Çuvaş Okulu'nda modern bilimler, dinî derslerle bir arada verilmiştir (Güzel, 2022: 228-232). Ayrıca okulda zanaat, teknik bilgi ve tarım eğitimi verilerek kırsal kesimde yaşam kalitesini arttırmak hedeflenmiştir. Bu model, köy okullarını toplumsal ve ekonomik gelişimin merkezleri hâline getirerek öğrencilerin ebeveynlerine de bilgi aktarabilmesini sağlamıştır (Güzel, 2014: 202-204; Rodiyonov, 2015: 9). 1899 yılında Koşki köyünde kurduğu Koşkinsky İşçi Yardım Derneği, mesleki-teknik eğitimi köylere yaymayı ve yaşam standartlarını yükseltmeyi hedeflemiştir. İ. Ya. Yakovlev, eğitimle birlikte ekonominin düzelmesi için de uğraşmıştır (Krasnov ve Krasnov 2012: 158-159). I. Ya. Yakovlev'in 1871'de okulda başlattığı dinî eserlerin çeviri çalışmaları da yazılı dilin standartlaşmasında, millî edebiyatın beslenmesinde önemli bir yere sahiptir. Çeviri Komisyonu 1880'de İncil'in tamamını çevirip yayınlamıştır. İ. Ya. Yakovlev'in bu çabaları bazen Rus misyoneri olarak suçlanmasına sebep olmuştur (Krasnov ve Krasnov 2012: 154-155; Güzel, 2014: 211-212).

tehdit olarak algılandığından ortaya çıkması sürekli engellenmiştir.¹⁷ 19. yüzyılda Çuvaş kamu yazıcılığında Çuvaş halkının asimilasyonunu isteyen *gericiler* ve Çuvaş halkının kimliğini ve kültürel mirasını korumaya çalışan *ilerici* yazarların etkisi görülmüştür (Danilov ve Tenyuşev, 2004: 4).

20. yüzyılın başında ise burjuvazinin ortaya çıkmasıyla eş zamanlı olarak Çuvaş köylülerinden D. F. Filimonov ve D. P. Petrov'un (Metri Yuman) düşüncelerini devam ettiren din adamları, öğretmenler ve devlet kurumlarının hizmetlilerinden oluşan *millî aydınlar tabakası* ortaya çıkmıştır. Asimile olan burjuvaziden farklı olan bu az sayıdaki Çuvaş aydını, ekonomik ve kültürel olarak zor durumda olan Çuvaş köylülüğü üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olmuştur. Ancak ilk Çuvaş gazetesi *Hıpar*'ın kurulması zor bir iş olmuştur. Gazeteyi destekleyen çok sayıda eğitilmiş insan, I. Ya. Yakovlev'in rahip olan bazı öğrencileri de dâhil, hem aydınlanma/modernleşme propagandası hem Kutsal Sinod'un Ruslaştırma politikasını uygulamak zorunda kalmıştır. Böylece gelecekteki Çuvaş millî kurtuluş hareketinin liderleri gözle görülür bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır (Matveyev, 2011: 54).

Aslında N. V. Nikol'sky' den önce de Çuvaşça bir gazete çıkarılma hayali kurulmuştur. İ. N. Yurkin bir gazete çıkarmak istemiştir. D. P. Petrov, onun 1880'lerde Çuvaş dilinde bir gazete çıkarmayı istediğinden bahsetmektedir. Yehrem Husa (P. E. Efremov) da dâhil olmak üzere zengin Çuvaş girişimciler İ. N. Yurkin'i gazete konusunda geri çevirmiştir. Ayrıca İ. Ya. Yakovlev, hükümet programıyla çalışmak istemediği için bu girişime şiddetle karşı çıkmıştır. İ. N. Yurkin bir gazete çıkarmak için dilekçe verdiğinde yetkililer İ. Ya. Yakovlev'e danışmışlar, ancak İ. Ya. Yakovlev, "Çuvaşların gazeteye ihtiyacı yok." yanıtını vermiştir¹⁸ (Matveyev, 2011: 55-56).

¹⁷ Kazan'daki üniversite çevrelerinde profesörler Zalesky Vladislav Frantseviç, Aleksandr Aleksandroviç Ogorodnikov, Irinarh Arkadi'yeviç Stratonov Hıpar gazetesine karşıydı. Profesörler Maşhanov Mihail Alexandroviç, Pisarev Leonid Ivanoviç, Potehin Alexander Nikolayeviç, Huze Panteleymon Krestoviç, Nikol'sky Vladimir Alexandroviç, Nikol'sky Petr Andreyeviç, Bogoroditsky Vasily Alekseyeviç yayına oldukça sempati duyuyorlardı. Akademisyenler arasında bu fikir Aleksey Aleksandroviç Şahmatov, Eduard Karloviç Pekarsky ve Vasily Vasilyeviç Radloff tarafından paylaşılıyordu. Yerel öğretmenler arasında gazeteye en fazla sempati gösterenler Vasily Gordeyeviç Zolotov (İbresi), Viktor Nikiforoviç Orlov (Alikovo, Yadrin bölgesi) ve Simbirsk Çuvaş Öğretmen Okulu'nda veya Kazan Öğretmen Okulu'nda eğitim görmüş kişilerdi (Matveyev, 2011: 56).

¹⁸ O dönemin bakış açısını hatıralarında N. V. Nikol'sky şöyle ifade eder: "Rus halkı için bir gazete fikri kimse için sakıncalı değildi. Ancak Rus olmayan milletler için bir gazeteden söz edildiğinde itirazlar başladı. Neden, diyorlardı, Rus olmayan milletlerin bir gazeteye

Böyle bir ortamda gazetenin çıkarılması çok da kolay olmamıştır. Yayıncı olarak N. A. Bobrovnikov ve editör olarak N.V. Nikol'sky seçilmiş ve yetkililere belgeler gönderilmiş ancak üç gün sonra ret cevabı alınmıştır. Aralık 1905'in ikinci yarısında N. V. Nikol'sky, *Hıpar* adında Çuvaşça bir gazete yayınlamasına izin verilmesi talebiyle Kazan valisine tekrar başvurmuştur. Kısa süre sonra da ilk Çuvaşça gazetesini yayınlamasına izin veren bir sertifika alabilmiştir. Bu belge, N. V. Nikol'sky'e verilmiştir, çünkü kendisi Kazan'da kişisel sorumluluğu altında gazeteyi, açmıştır (Matveyev, 2011: 54).

İlk *Hıparcılar* da gazetenin açılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu aydınlar, çeviri, yazı işleri, dağıtım, para işleri gibi konularda gazeteye destek olmuşlardır. Kanlı Pazar protestosuna katılan ve *Simbirsk Çuvaş Öğretmen Okulu*'ndan atılan T. S. Semenov (Tayr Timkki), *Hıpar*'ın ilk yazarlarından M. F. Akimov, gazetenin sekreteri ve muhasebecisi T. L. Lavrentiyev (Lavrin Timahvi), Çuvaş matbaacılığına katkı sunan E. T. Trofimov ilk *Hıparcılardandır* (Matveyev, 2011: 78-79). Sosyalist devrimci yazarlar, gazetenin içeriğinde belirgin bir ağırlık kazanarak *devrimci romantizm ve eleştirel realizm* akımlarını Çuvaş toplumuna uyarlamışlardır. Örneğin, M. F. Akimov'un sosyal eşitsizlikleri ve halkın mücadelelerini ele aldığı makaleleri, halk arasında geniş yankı uyandırmıştır (Artem'yev, 1977: 46). Bir diğer devrimci aydın *Tayr Timkki*, gazete aracılığıyla Çuvaş köylülerini örgütlenmeye ve siyasî haklar için mücadele etmeye teşvik etmiş, sosyalist düşüncelerle yoğrulmuş yazılarıyla halkın bilinçlenmesini desteklemiştir (Artem'yev, 1977: 46). Ancak, gazetenin devrimci eğilimleri, geleneksel din adamları ve burjuva çevreleri tarafından tepkiyle karşılanmış ve finansal desteklerin çekilmesine neden olmuştur (Artem'yev, 1977: 51-52). Buna rağmen, *Hıpar*'ın etkisi artarak devam etmiş ve Çuvaş halkının siyasî ve kültürel bilincinin yükselmesini sağlamıştır.

Gazete özellikle köylülerle ilgili hükümet emirleri, güncel olaylar, Rus halkının ve diğer milletlerin yaşamı, yabancı ülkeler, tarım ve diğer yararlı bilgiler, ticaret haberleri, okullar, kamu ve cemaat yardımları hem bağımsız hem de çeviri romanlar, hikâyeler ve kompozisyonlar, yeni kitaplar hakkında bilgi ve yayın kurulunun soruları ve cevapları yer almıştır. Gazete,

ihtiyacı var; Ruslarla birleşmeliler, bir gazete sadece başlamış olan Ruslaştırma sürecinde bir gecikmedir, bir gazetenin yayınlanması ise sadece olgunun başlangıcında bir frendir ve dahası Rusya'nın küçük ve büyük milletlerinin ayrılıkçılık isteklerini güçlendirmek için tamamen gereksiz bir konudur. 1905 yılında, ifade ve basın özgürlüğüne ilişkin ünlü Çarlık Manifestosu'ndan sonra bile sözde "yabancılar" için yayıncılık konusunda çok az sempati vardı." (Matveyev, 2011: 55).

Kazan'daki Merkez Matbaası'nda basılmış ve haftada bir pazar günleri çıkmıştır (Matveyev, 2011: 54). Gazetenin 1500 adet basılan ilk sayısı, eğitilmiş Çuvaş halkı arasında büyük bir sevinç yaratmıştır. Yazarlar, yerel bölgelerden “Tanrı'ya bize böyle bir insan verdiği için şükrediyoruz” şeklinde coşkulu eleştiriler göndermişlerdir (Matveyev, 2011: 62). *Hıpar*'ın ikinci sayısına gelindiğinde ise dönemin siyasî ortamı etkili olmuş ve ekmek, ışık, özgürlük, evrenin yapısı, Çiftçi Esnaf Birliği Tüzüğü, sivil özgürlük, çiftçi esnafı, köylüler ve ihtiyaçları, emek sömürsü, işçilerin sesi gibi yazılara da yer verilmiştir. Böylece siyasî konulara değinilmemesi kuralı çiğnenmiş, hatta o dönemde yapılan grevlerden de bahsedilmiştir (Matveyev, 2011: 63).

İlk beş ay boyunca *Hıpar*'ın yayınlanmasıyla ilgili çalışmalar sorunsuz bir şekilde devam ettikten sonra Mayıs ayından itibaren çalışanlar arasında gruplaşmalar görülmeye başlamıştır. *Kazanskogo uçitelskogo instituta* [Kazan Öğretmen Enstitüsü] öğrencilerinin başını çektiği *Simbirskliler* (Simbirsk Çuvaş Öğretmen Okulu'nun eski öğrencileri), yazı işleri personelinin siyasî ve sosyo-ekonomik nitelikte daha fazla makale yayınlamalarını talep etmeye başlamışlardır. Kazan Üniversitesinde ve Kazan'daki okullarda eğitim görmüş olan *Kazanlılar* ise N. V. Nikol'sky'i desteklemişlerdir. *Simbirskliler* gazeteyi ne kadar tehdit ederse etsin, makaleleri kökten değiştirme konusunda ısrarcı olmuşlardır. *Kazanlılar*, tam tersine, bunu zamansız bulmuştur. “Matbaadan polise gidecekse bir gazete basmanın ne faydası var” demişlerdir. Sonunda iki taraf da görüşünden vazgeçmemiş gazete, Ocak ayında benimsenen yönergeyle Haziran ayına kadar yayınlanmıştır. Ancak siyasî konular da gazetede yayınlanmıştır (Matveyev, 2011: 66).

Böylece Çuvaş basını *devrimci demokratik* ve *burjuva-liberal* tutum açısından ikiye ayrılmış bu bölünme *Hıpar*'ın yayın politikasına da yansımıştır (Artem'yev, 1977: 48). Gazete, ilk başta *burjuva-liberal* bir çizgide ilerleyerek Çuvaş halkının eğitim seviyesini artırmayı ve sosyal dayanışmayı güçlendirmeyi amaçlarken 1905-1907 Devrimi sonrasında *devrimci-demokratik* bir yönelime kaymıştır (Artem'yev, 1996: 10). N. V. Nikol'sky 1933 yılında yapılan bir sorguda gazetenin Simbirsk Çuvaş Okulu'nda isyan eden gençler tarafından ele geçirildiğini söylemiştir¹⁹

¹⁹ Hıpar gazetesinin yayınlanması hakkında 29 Mart 1933 tarihli sorgu raporunda şunlar kaydedilmiştir: 1906'da Kazan'da bizzat kendim Ocak-Haziran ayları arasında Çuvaş halkına Çuvaş dilinde bir gazetenin mümkün olduğunu ve bu işi geliştirip genişletmenin onlara bağlı olduğunu göstermek amacıyla kendi paramla haftalık bir Çuvaş gazetesi olan “Hıpar”ı yayınladım. Gazetenin yayınlanmasında köy öğretmenleri ve okur-yazar köylüler

(Dimitriyev, 2011: 231). A. V. Izorkin'e göre de Çuvaş SR'lerinin yuvası Simbirsk İlahiyat Semineri'dir ve safları Simbirsk Çuvaş Okulu'ndan gelenlerle genişlemektedir. İlk Rus devrimi döneminin SR'leri G. F. Alunov, T. N. Nikolayev, S. N. Nikolayev ve diğerleri devrimin arifesinde Simbirsk'te okumuşlardır (Matveyev, 2011: 71).

1906 yazında sosyalist devrimcilerin (SR'ler) Çuvaş aydınları ve köylüleri üzerindeki artan etkisi fark edilir hale gelmiştir. Devrimle birlikte Çuvaş köylerinde sınıf mücadelesi gittikçe kızışmış kırsal kesimde Çarlık karşıtı bir tabaka güç kazanmaya başlamıştır. Aynı zamanda, zenginleri ve papaları kınayan muhabirler, yazı işleri bürosuyla giderek daha aktif bir şekilde temas kurmaya başlamışlar ve yazılarını gazetede yayınlatabilmiştir. Böylece Çuvaş devrimciler, kısa süre sonra yazı işlerinin dizginlerini kendi ellerine geçirmişlerdir. N. V. Nikol'sky SR'lerle yakın ilişkiler geliştirmemiş, ancak onlarla da çatışmamıştır. Bir yanda N. V. Nikol'sky ve arkadaşları, diğer yanda SR'ler olmak üzere Çuvaşların ulusal kurtuluş hareketi için çalışan her sosyal grup kendi işini yapmıştır. Çuvaş davasında birbirlerini tamamlamışlardır N.V. Nikol'sky eğitim ve bilim alanında, SR'ler ise siyasî millî kurtuluş hareketinde yer almıştır (Matveyev, 2011: 71). Nihayetinde Rusya'da burjuva-demokratik devrimi yaşıyor olsa da 1907'de özgürlükler kısıtlanmaya başlamış ve *Hıpar*'ın da devrimci düşünceler yer aldığı için bazı sayıları toplatılmıştır (Dimitriyev, 2011: 17, 19).

Hıpar, yalnızca siyasî konuları ele alan bir gazete değildir. Dönemin ihtiyaçlarına göre tasarlanmış ve halkın eğitimi ve kolektif bilincin oluşturulması önceliği olmuştur. Çuvaş folklorunun ve kültürel mirasının korunmasına da katkıda bulunmuş, halk masalları, şarkılar ve atasözlerini yayımlayarak Çuvaş dilinin standartlaşmasını sağlamıştır (Dimitriyev, 2011: 87-88). Gazeteye gelen bu malzemeler okuyuculardan elde edilmiştir.

N. V. Nikol'sky 'in muhabirlerinin sayısı *Hıpar* gazetesinin yayınlanmaya başlamasıyla birlikte yüzlerce kat artmıştır. Çoğu zaman yazı işleri ofisine yazan okuyuculara kendisi yanıt vermiş ve zarfın içine etnografik ve folklorik veri toplamak için bir program eklemiştir. Elbette, Çuvaş gazetesinin okuyucuları bu programlara yönelik malzemeleri toplayıp gazeteye göndermiştir. Gazetede yer alan bir köye ait folklor malzemesi

görev aldı. Tirajı altı yüz (600) nüshaydı... Aynı yılın haziran ayında bu gazete Simbirsk Çuvaş okulundan "isyan" nedeniyle atılan bir grup Çuvaş genci tarafından elimden alındı. Gazete onların elinde devrimci bir hâl aldı ve Mayıs 1907'de "zararlı ve hükümet karşıtı eylemler" nedeniyle kapatıldı." (Dimitriyev, 2011: 231).

diğer yerde yaşayan Çuvaşlara da ulaşmış ve hepsinin ortak malı hâline gelmiştir. N. V. Nikol'sky, Finlilerin *Kalavela* örneğini vererek biz de ortak bir fikirde, kimlikte buluştuğumuzda millî edebiyatımız hızla gelişecektir diye düşünmüştür (Matveyev, 2011: 80). Smith'in *etnik simgecilik* anlayışına göre milletler geçmişten gelen mitler, semboller ve tarihsel anılar yoluyla kolektif bir kimlik oluşturur (Smith, 2022: 346-347). *Hıpar* gazetesi de Çuvaş folklorunu ve kültürel mirasını yayımlayarak bu kolektif hafızanın yeniden inşasına hizmet etmiştir. Çuvaş halkının eğitim düzeyini artırma çabaları da gazetenin öncelikli misyonlarından biri olmuştur. *Hıpar*'da yayınlanan makaleler, Rusların yabancılar için uyguladığı eğitim politikalarını eleştirerek Çuvaş köylülerinin eğitime ulaşmasının zor olduğunu anlatmış ve Çuvaşların kendi okullarını kurmaları gerektiğini savunmuştur. Kadınların eğitimine de önem veren gazete, toplumsal eşitlik açısından eğitimin önemini vurgulamıştır (Afanas'yev ve İbneyeva, 2004: 162-163). *Hıpar* bu hâliyle Çuvaş halkının hem politik hem de kültürel taleplerini bir araya getiren bir araç olarak görülmüştür.

Hıpar'ın uluslararası etkisi de dikkate değerdir. *Hıpar*'ın posta için adres seçimi de N. V. Nikol'sky'in kendisi tarafından belirlenmiştir. Petersburg Üniversiteleri, Helsinki Üniversitesi Fin-Ugor Topluluğu, Leipzig Üniversite Kütüphanesi, Paris Bilimler Akademisi, Londra Kraliyet Bilimler Akademisi, Roma Üniversitesi Kütüphanesi, Budapeşte Macar Üniversitesi Kütüphanesi, Bulgaristan Sofya Üniversitesi, Konstantinopolis Üniversitesi Kütüphanesi, ABD Philadelphia Üniversitesi kütüphanelerine *Hıpar*'ın ilk baskısını göndermiştir. Bu yabancı üniversitelerde Çuvaşça bilen olmasa da millî bir gazete olarak sunulup Çuvaşların var olduğunu göstermek istemiştir (Dimitriyev, 2011: 60).

Hıpar gazetesi kapandıktan sonra ikinci kez 1917'de *Obşetva melkih narodnostey Povol'jya* [İdil Bölgesi Küçük Milletler Derneği] adlı derneğin Çuvaş bölümünde tekrar yayınlanmaya başlamıştır. Ancak bu kez N. V. Nikol'sky gazetenin ekibinde yer almamıştır. Yeniden çıkarılmaya başlanan *Hıpar* gazetesinin yayın kurulunda bu kez Kazan Üniversitesi öğrencisi A.V. Vasil'yev, Kazan İlahiyat Okulu öğrencisi A. P. Prokopyev (Milli) ve öğretmen N. P. Petrov yer almıştır. N. V. Nikol'sky kendisi sonradan A. G. Gavrilova'yı da yayın kuruluna dahil ettirmiştir. Yayının amacı baştan belirlenmiştir. Yayın kurulu "Bizler, Kazan'da okuyan Çuvaşlar, gazetenin yayınına yeniden başladık. Eski *Hıpar* ile aynı değiliz, ancak onlar gibi, sıradan insanların bir yaşam inşa etmelerinde yardımcı olmayı amaçlıyoruz." diye gazetede belirtmişlerdir (Leont'yev, 2011: 159). Bu dönemde *Vostochnorusskoye kulturno-prosvetitel'noye obşetvo* [Doğu Rus Kültür-

Eğitim Cemiyeti] adlı cemiyet Çuvaş halkının aydınlanması için bir gazete yayınlamaya karar vermiş ve gazetenin editörlüğü için Kazan Üniversitesinin özel öğretim üyesi N. V. Nikol'sky'i seçmiştir. N. V. Nikol'sky *Şutâ* [Işık] gazetesinin yayınına başlatmaya karar vermiş, ancak bu isim altında hiçbir gazete çıkmamıştır (Leont'yev, 2011: 153).

1917 yılında *Obşetva melkih narodnostey Povol'jya* [İdil Bölgesi Küçük Milletler Derneği] adlı derneğin fikri olarak yeniden canlandırılan gazete, daha sonra *Çuvaşskogo natsional'nogo obşestva* [Millî Çuvaş Derneği] adlı derneğin siyasî organı hâline gelmiş ve *bütün Çuvaşlar birleşin* epigrafiyle yayınlanmaya devam etmiştir. Gazete 10 Ağustos'tan itibaren *Çuvaşskogo natsional'nogo obşestva* [Millî Çuvaş Derneği] adlı dernek tarafından devralınmış ve derneğin yönetim kurulu değiştirilmiş ve dernek SR'lerin önderliğinde yönetilmeye başlamıştır. N. V. Nikol'sky'in önceden tanıdığı SR'ler, gazetenin ikinci dönemindeki *Hıparcılar* olmuştur. G. F. Fedorov (Alyunov), T. N. Nikolayev (Huri) bunlar arasındadır (Leont'yev, 2011: 159-161).

Sonuç olarak *Hıpar* gazetesi, Çuvaş halkının modernleşme ve ulusal kimlik inşası sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır. N. V. Nikol'sky'in liderliğinde gazete, bir yandan Çuvaş dilini ve kültürünü koruma ve geliştirme misyonunu üstlenirken diğer yandan halkı siyasî ve ekonomik mücadeleye teşvik eden devrimci bir araç olmuştur (Rodiyonov, 2015: 29).²⁰ Gazetenin yayın politikası, zaman içerisinde farklı ideolojik grupların etkisiyle değişime uğramış olsa da Çuvaş halkının millî kimlik inşasında vazgeçilmez bir yeri bulunmaktadır.²¹

²⁰ Anadili kullanımını yalnızca kilise ve ilkokul düzeyiyle sınırlandıran İ. Ya. Yakovlev'e karşılık N. V. Nikol'sky'in eğitim algısı, anadil esasına dayalı, kültürel ve tarihsel bağları koruyan ve bireyin toplum için yararlı bir insan olmasını amaçlayan bir sistem olmuştur (Vasil'yeva, 2005: 263). Bu pedagojik yaklaşım, modernleşen eğitim sistemindeki kimlik ve kültürel farkındalığın önemli olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda eğitimin sadece okul içinde değil okul dışı (halk okulu) sistem tarafından da desteklenmesi gerektiğini vurgulayan N. V. Nikol'sky, çeşitli halklar için ana dilde okuma yazma kitaplarının hazırlanmasını, halk kütüphaneleri, okuma odaları, halka açık dersler ve bilgilendirici broşürler ile yetişkinler için akşam kurslarının da düzenlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu amaçla köylerde *Halkevleri* (Narodnye Doma) kurulmasını önermiş ve bu merkezlerin toplumun sosyal ve kültürel yaşamının çekirdeği olmasını hedeflemiştir. Kırsal kesimlerde okullaşmayı iletirmek için halk okumaları, eğitim sergileri ve hatta tiyatro gösterileri düzenlenmesini planlamıştır (Vasil'yeva, 2005: 264).

²¹ *Hıpar* gazetesi bugün hâlâ çıkmaktadır. Gazete ile ilgili ayrıntılı bilgi edinmek için bkzn: <http://www.hypar.ru/ru/istoriya> [URL 1: 11.03. 2025].

2.2. Kazan Edebiyat Okulu

Rus ve Türk dünyası tarihinde Kazan önemli bir eğitim merkezidir. Rus İmparatorluğu'na tabi Doğu'daki halkları modernleştirmek için ilk okullar burada açılmıştır. 1804'te ikinci Çarlık üniversitesi olarak açılan Kazan İmparatorluk Üniversitesi²², Kazan İlahiyat Okulu ve Semineri, Kazan Yabancı Öğretmenler Semineri bunlardan birkaçıdır. Bu okullar ve yükseköğretim aracılığıyla Rus İmparatorluğu'ndaki yabancılara eğitim vermeye başlanmıştır. Dilbilimci N. F. Katanov'un ifadesine göre Ruslar için Moskova neyse yerli halklar için de Kazan aynı şekilde önemli olmuştur. Ayrıca, Kazan Mari, Çuvaş, Kalmuk, Başkurt, Komi, Udmurt, Altay ve Mordovya halkları için alfabe ve eğitim materyallerinin hazırlandığı bir merkez görevi görmektedir. Bu şehirde bilimsel kitaplar, edebî eserler yazılmış ve eğitim programları hazırlanmıştır (İslamov, 2005: 90).

1905-1907 Devrim yıllarında Rus İmparatorluğu'nda feodal ve kapitalist toplum yapısı arasında kalınması, toplumdaki eşitsizlikleri körüklemiş ve tabi halklar, çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Bu baskıların etkisiyle de tabi halklar arasında millî kimlik bilinci oluşmaya başlamış ve buna yönelik faaliyetler gerçekleştirilmiştir (Artem'yev, 1996: 6-7). Bu süreçte de Kazan, Çuvaş halkının kültürel yeniden uyanışı ve kimlik bilincinin ortaya çıkmaya başladığı bir merkez hâline gelmiştir. Böylece Simbirsk'te başlayan modernleşme hareketlerinin ikinci aşaması Kazan'da devam etmiştir.

Çuvaş modernleşmesinin başladığı *Simbirsk Çuvaş Okulu* ve okul etrafında oluşan *Simbirsk Çuvaş edebiyat okulu* 20. yüzyılın başına kadar aydınlanmanın merkezi olmuştur. 750'den fazla kitabın yayınlandığı bu dönemde, İ. Ya Yakovlev'in çeviri faaliyetleri sayesinde Tolstoy, Lermontov ve Puşkin gibi Rus edebiyatının büyük isimlerinin eserleri Çuvaşçaya çevrilmiştir (Güzel, 2015: 12-13). Yapılan çeviriler hem yazılı dilin gelişmesini hem de bu edebî eserler aracılığıyla modern fikirlerin öğrenilmesini sağlamıştır. Hatta özgün eserler de ortaya çıkmıştır. 1905'te yazılan K. İvanov'un *Narspi* manzumesi bunun ilk örneğidir. Toplumsal sorunlar, iyilik kötülük arasındaki mücadele eserde ele alınmış ve Çuvaşça ile derin duyguların da anlatılabildiği bir eser ortaya çıkarılmıştır (Artem'yev, 1977: 39). İ. Ya. Yakovlev'in okulu, Çuvaşlar arasındaki millî

²² Kazan Üniversitesi, Çuvaş aydınlarının yetişmesinde ve Çuvaş yazı dilinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kazan Üniversitesinin etkisiyle 1860'lı yıllara kadar ilk ve orta öğretim yaygınlaşmaya başlamış ve mezunlar üniversitede eğitim almaya başlamıştır (Arıkan, 2022: 401).

kimlik bilincinin inşa edilmeye başlandığı yerdir. Okulda hem millî kimlik bilinci edinilmiş hem de halk edebiyatı ürünlerini de eserlerinin bir parçası yapan yazarlar, eserlerinde toplumsal sorunları ve kültürel öğeleri bir arada bulundurarak millî bir edebiyat oluşturmaya başlamıştır.

Simbirsk Çuvaş Okulu sadece Çuvaşlara değil diğer etnik grupların eğitimine de bir model olmuştur. İ. Ya. Yakovlev'in okulu, Çuvaş tarihindeki ilk millî okul olma özelliğini de taşımaktadır (Arıkan, 2022: 40).

Bu okul etrafında oluşan edebiyat çevresinde yer alan kişiler arasında K. İvanov, G. Korenkov, G. Komissarov (Vander), N. Şupuşşini ve F. Pavlov sayılabilir. Bu dönemde N. M. Kedrov ve O. G. Romanov Çuvaşça kitap da çıkarmıştır. Dönemin şartları gereği kitap çıkaranlar ya zengin ya da dinî okul mezunlarından (Artem'yev, 1996: 8). Çuvaş modernleşmesinin sosyo-politik faaliyet yılları olan 1902-1903 yıllarında K. P. Prokopyev, *Çıvaş Kalendarı* [Çuvaş Takvimi] adlı takvimi hazırlamış, H. Turhan'ın *Yumışne* [Falcıya] şiiri de bu takvimde yer almıştır. Bundan başka Çuvaş kültürünün parçası olan geleneklere yer veren yayınlar da yapılmıştır. K. Prokopyev'in *İzvestiya obşestva arheologiyi istoriyi i etnografiyi* [Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Topluluğu Haberleri] dergisinde Çuvaşlarda evlilik, cenaze ve anma törenleri ile ilgili makaleler de yayınlanmıştır. Ayrıca yine aynı dergide, 19. yüzyılın ilk yarısındaki Hristiyan kitaplarının yabancı dillere çevirileri ve 18. yüzyılda Kazan bölgesi yabancılarının aydınlanma tarihini konu alan makaleler de yayınlanmıştır. Bu dönemde Rus-Japon Savaşı'nın etkisiyle savaş temalı yazılar da görülmüştür. V. N. Nikiforov'un savaş ve okuryazarlık üzerine yazısı, N. M. Kedrov'un Japonya ve Japonlar hakkındaki yazısı ve T. Kirilov'un yazıları, soyluların savaşlardan kazanç elde ettiğini ve savaşın halka büyük zarar verdiği konularını işlemişlerdir. Ancak dönemin siyasî, sosyal, ekonomik şartları değişip 1905 Ekim Devrimi gerçekleşince N. V. Nikol'sky tarafından *Hıpar* gazetesinin çıkarılmasıyla modernleşmenin merkezi Kazan'a taşınmıştır. Gazetenin etrafında oluşan *Kazan edebiyat okulu*, 1970'lerden itibaren Çuvaş edebiyat eleştirmenleri tarafından bu şekilde adlandırılmış ve *Simbirsk edebiyat okulu* ve *Kazan edebiyat okulu* birbirinden ayırmaya başlanmıştır. Yu. M. Artem'yev, Simbirsk'te ortaya çıkan okulu İ. Ya. Yakovlev'in okulu olarak adlandırmış, ayrıca 20. yüzyılın başlarındaki Çuvaş edebiyatının İ. Ya. Yakovlev'in gelenekleri temelinde geliştiğini ifade etmiştir. *Kazan edebiyat okulu* ile ilgili olarak Yu. M. Artem'yev perestroyka yıllarında şunları yazmıştır:

“N. V. Nikol'sky, Kazan'daki Çuvaş yazar ve sanatçı gençleri birleştirmede ve daha sonra bu şehirde bir tür edebiyat okulu yaratmada paha biçilmez bir rol

oyladı. 1905-1907 Devrimi sırasında ilk Çuvaş gazetesi Hıpar'ın yayınlanmasını organize etti" (Matveyev, 2011: 89).

Yu. M. Artem'yev, ayrıca N. V. Nikol'sky'in okulunun I. Ya. Yakovlev'in okulundan daha geniş bir bilimsel temele sahip olduğunu belirtmiştir (Dimitriyev, 2011: 11). K. Petrov ise *Osnovate'l Hıbara* [Hıpar'ın Kurucusu] adlı kitabında okuldan *Jurnalistiko-literaturnaya şkola N. V. Nikol'skogo* [N. V. Nikol'sky'in Gazetecilik ve Edebiyat Okulu] olarak bahsetmektedir (Nagornova, 2005: 255). Her iki okulun da Çuvaş modernleşmesine önemli katkıları olmuştur. *Simbirsk edebiyat okulu* eğitim odaklı, halkın çağa ayak uydurmasını sağlayacak çalışmalar yaparken *Kazan edebiyat okulu* dönemin siyasî değişikliklerine göre devrimci fikirlerin yer aldığı toplumdaki değişimin edebiyat aracılığıyla anlatılmaya çalışıldığı, eşitlik mücadelelerinin verildiği bir ortam olmuştur (Artem'yev, 1996: 68-69; Afanas'yev ve İbneyeva, 2004: 162-163).

Daha önce de belirtildiği üzere *Kazan edebiyat okulunun* kurulmasında 1906'da kurulan *Hıpar* gazetesi doğrudan etkili olmuştur, çünkü toplumun bilinçlenmesini sağlayan bir araç olarak *Hıpar*, devrimci bir kimlik taşımaktadır. İlk başlarda *burjuva-liberal* bir çizgide olan *Hıpar*, SR'lerin etkisiyle sosyalist devrimci bir çizgiye geçmiştir (Dimitriyev, 2011: 93-94; Artem'yev, 1996: 12). Sosyalist devrimci görüşler, edebî eserler aracılığıyla halkı bilinçlendirmek üzere seferber edilmiştir. *Hıpar*'ın devrimci-demokratik yönelimi, sosyalist devrimci yazarlar ve aktivistler aracılığıyla daha da güçlenmiştir. T. Semenov (Timkki Tayr), M. F. Akimov ve N. Polorussov (Şelepı) gibi yazarlar yazılarında dönemin siyasî baskılarına karşılık devrimci demokratik görüşlerini dile getirmişlerdir. Örneğin, M. F. Akimov'un *Hal'hi kunsem* [Bugünkü gün] adlı eseri, toplumsal adaletsizliklere dikkat çekmiştir (Dimitriyev, 2011: 78). T. Semenov (Tayr Timkki) ise daha romantik bir üslupla yazmış ve eserlerinde halkın bilinçlenmesini, onların örgütlenmesini, siyasî haklar için mücadele etmesini sağlamaya çalışmıştır (Dimitriyev, 2011: 82-83; Artem'yev, 1977: 46). Bu devrimci yazarların en mücadelecisi Kazan Öğretmen Okulu öğrencisi Endri Turhan²³ ile Sosyalist Devrimci Parti üyesi ve matbaacı T. Semenov'dur (Tayr Timkki). İlk olarak onlar devrimci şarkıları Çuvaşçaya çevirmekle işe başlamışlar, Çara ve otokratik sisteme açıkça karşı çıkmışlardır (Rodiyonov,

²³ Endri Turhan, günlüğüne Rusça edebî eser verenlere bir öğüt olarak şu satırları yazmıştır: "Dostum, eğer tümüyle laik bir deneme yazabilirsen, bunu önce Çuvaşça yaz. "Dostum, eğer tamamen laik bir eser yazabilirsen, onu önce Çuvaşça yaz ki, daha sonra yabancılar başka dillere çevrilen bu kitabın üzerine 'Çuvaşçadan' yazsınlar ve böylece Çuvaş halkı ünlü olsun" (Rodiyonov, 2015: 31).

2015: 34). Tayr Timkki, *Şiliniş* [Kurtuluş] adlı şiirini yayınlamış ve işsiz ve yoksul bir adamın acınası durumunu anlatmıştır. Ancak hem editör N. V. Nikol'sky hem de sansürcü N. İ. Aşmarin, yazarların devrimci coşkularından endişe duymuşlardır. Her zaman gazetenin kuruluş kurallarına sadık kalınması gerektiğini vurgulamışlardır. Ancak daha N. V. Nikol'sky döneminde gazetenin bazı sayılarına yönelik tutuklamalar gerçekleştirilmiştir. Örneğin, 23 numaralı *Hıpar*, Tayr Timkki'nin *Çaplı vilim yurri* [Şanlı Ölüm Şarkısı] adlı eserinin *Irilihıra vırşa ilir* [Mutluluğunuz için savaşın] dizesi nedeniyle geri çekilmiştir (Rodiyonov, 2015: 34).

Gazetede N. V. Nikol'sky'in yönlendirmesiyle yazan şair ve yazarlar da yer almaktadır: N. İ. Polorussov (Şelepi), N. V. Şupuşşını, G. A. Korenkov, Ya. V. Turhan, D. A. Demidov (Yultaş), S. S. Sorokin, Vaşşa Anişşi, F. N. Nikolayev vd. de *Hıpar* gazetesi etrafında toplanan yazarlardandır. Çuvaş edebiyat tarihinde ilk kez onlarla birlikte gazetede şiir, fabl, kısa öykü, kitapçık /fasikül ve broşür, oyun ve sanatsal çeviri gibi türler yer almıştır. 1903 yılında N. V. Nikol'sky'in girişimiyle *Çıvaş Kenekî* [Çuvaş Takvimi] adlı takvimin yayınına yeniden başlanmış, K. P. Prokopyev ve V. İ. İvanov da hazırlanmasında görev almıştır (Dimitriyev, 2011: 81).

Kendilerine *piiti* [şairler] diyen bir grup liberal solcu da gazetede yazmıştır. Örneğin, *Ufmskoy duhovnoy seminariyi* [Ufa İlahiyat Semineri] öğrencisi Peter Turinge, G. Komissarov'a (Vander) şu şiiri ithaf ederek dönemin siyasî hayatını şiirine yansıtmıştır: “*Şafak söküyor, yoldaş...!İşe koyulalım! Çok çalışalım/Sınır bunu gerektiriyor.../Ellerinle çalış./Akılınla çalış./ Yorulmadan çalış/Gece gündüz!/Emeğimizin boşa gideceğini/Düşünme./ Düşüncelerinizi/Dünyanın anlamayacağından korkmayın*” dizeleriyle lirik kahraman, okuyucuyu insanların yararına çalışmaya çağırmaktadır (Rodiyonov, 2015: 34).

Neticede İ. Ya. Yakovlev'in okulunun eğitim odaklı modernleşmesine karşılık N. V. Nikol'sky'in okulu Çuvaşların siyasî ve kültürel farkındalık kazanmalarını, eşitlik ve özgürlük için bilinçlenmelerini sağlamıştır. *Kazan edebiyat okulu*, liberal solcu ve sosyalist devrimci görüşlerin bir arada tartışıldığı *Hıpar*'ın ortaya çıkardığı bir hareket olarak edebiyatı topluma hizmet etmenin bir aracı olarak sunmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak Rus modernleşmesinin etkisiyle başlayan ve şekillenen Çuvaş modernleşmesi N. V. Nikol'sky'in şahsi çalışmalarıyla 20. yüzyılın zihniyetini yansıtacak şekilde yeni bir evreye geçmiştir. Ortak geçmişe ait

mitler, semboller ve tarihi hafızanın canlı tutulması gerektiğini düşünen N. V. Nikol'sky ana dilini millî kültürün ve millî kimliğin en önemli parçası olarak sayan ilk dönem aydını İ. Ya. Yakovlev'in izinde devam etmiş, ancak eğitimde laik bir sistem kurulması için çabalamıştır.

Dil, kültür ve eğitim konusunda bağımsızlığın peşinde olan N. V. Nikol'sky, Çuvaş edebiyatının geliştirilmesi, Çuvaşçanın standartlaşması için uğraşmış ve halkın tarihini ve kültürünü kayıt altına alan belgeleme çalışmaları yaparak toplumsal bilincin inşa edilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda ilk Çuvaş gazetesi *Hıpar* ile dönemin siyasî hayatı, ekonomisi ve millî Çuvaş kültürü konusunda farkındalık yaratmıştır. Bu farkındalık Çuvaşların siyasî olarak bilinçlenmesini de beraberinde getirmiştir. Çuvaşlar arasında 19. yüzyılın ortalarında *Simbirsk edebiyat okulu* ile başlayan eğitim, kültür ve ana dilde eğitim ile modernleşme faaliyetleri, Kazan'da *Hıpar* gazetesi vasıtasıyla farklı bir çehreye bürünmüştür. Hem milliyetçi-ilericiler, hem devrimci demokratik görüşü savunanlar hem de liberal solcuların sesini duyurduğu bir ortam yaratan *Kazan edebiyat okulu*, Çuvaşların siyasî olarak bilinçlenmesini sağlamıştır. Okulun, özgün eserler veren ve toplumsal konular üzerine yazabilen yazar ve aydınları bir araya getirebilmesi Çuvaş modernleşmesinde N. V. Nikol'sky'in üstlendiği rolün önemini ve büyüklüğünü gözler önüne sermektedir.

N. V. Nikol'sky faaliyetlerinden dolayı her ne kadar 1905 Ekim Devrimi ve 1917 Ekim Devrimi ile siyasî suçlamalara maruz kalmış ve dışlanmış olsa da 20. yüzyılda etnik kimliğe dayalı modern bir Çuvaş kimliğinin, dilinin ve edebiyatının inşasında önemli bir rol üstlenmiştir.

KAYNAKÇA

- ARIKAN, İ. (2022). Kazan-Simbirsk Hattında Çuvaş-Tatar Toplumsal ve Politik Etkileşimi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 19(3), 396-408.
- ARTEM'YEV, Yu. M. (1996), *İmır puslamış: (1900-1917) İmır puslamış şulsençi çıvaş literatura istoriyın oçerkı*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo, Çeboksarı.
- ARTEM'YEV, Yu. M. (1977), Stanovleniye sotsialistiçeskogo realizma v çuvaşskoy literatüre, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo, Çeboksarı.
- AFANES'YEV, A. Yu. ve İBNEYEVA G. V. (2024), "Kulturno-prosvetitel'skaya deyatel'nost çuvaşskih pedagog Kazanskoy guberniy na rubeje XIX–XX vv.," *Nasledniye sovromennost*, 7(2), 156-167.
- DANİLOV, A. P. Ve TENYUŞEV, İ. Ya. (2004), *Çıvaş publistikipe jurnalistikın atalanu taphırışem*, Çıvaş patşalih yhiversiteçin izdatel'stvi, Şupaşkar.

- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Semya, detsvo, godı, učeby, formirovaniye, ličnosti”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı.16-33
- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Pedagogičeskaya deyatel’nost v1903-1917 godah”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı. 33-46.
- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Obşestvenno prosvetitel’naya deyatel’nost v 1903-1916 godah”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı.46-54
- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Sozdaniye arhivnogo fonda”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı, 98-123.
- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Naučno-issledovatel’skaya rabota v 1900-1917 godah”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı, 123-152.
- DİMİTRİYEV, V. D. (2011), “Issledovatel’skaya deyatel’nost v usloviyah pritesneniya. Naučnaya reabilitatsiya i priznaniye (1930-1961)”, Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT’YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol’sky-uçeny, prosvetitel’ obşestvennyy deyatel*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel’stvo, Çeboksarı, 228-284.
- GERACI, Robert (2018), *Window on the East: national and imperial identities in late tsarist Russia*, Cornell University Press, London.
- GREENFIELD, Liah (2004), “Is Modernity Possible without Nationalism”, Ed. M. SEYMOUR, *Fate of the Nation State*, McGill-Queen’s University Press.
- GÜZEL, Sinan (2022), “Çuvaş Eğitim Hayatında İlk Kız Okulları”, *İdil Ural Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 221-235.
- GÜZEL, Sinan (2014), “Çuvaş Türklerinin Kimlik İnşasında İvan Yakovleviç Yakovlev Etkisi”, Ed. Bülent BAYRAM, *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştayı Bildiri Kitabı 12-13 Nisan 2014*, Kırklareli Üniversitesi Yayınları, Kırklareli s. 197- 218.
- HOSKİNG, Geoffrey (2011), *Rusya ve Ruslar: Erken Dönemden 21. Yüzyıla*, Çev. Kezban ACAR, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İSLAMOV, F. F. (2005), “N. V. Nikol’sky i Kazan”, *N. V. Nikol’sky i çuvaşskaya gumanitarnaya nauka XX veka*. Materialı konferenstsiyi posvyaşennoy 125-letiyu so dnya rojdeniya uçenogo, Çuvaşskiy gosudarstvennyy institut gumnitarnih nauk, Çeboksarı, 90-96.

- KORŞUNOVA, O. H. ve HAMMATOV, Ş. S (2019), "N. V. Nikol'sky i Kazan: obşestvenno-naçnaya deyatel'nost kak obraz jizni", *Aktualniye voprosy arheologiyi, etnografiyi, i istoriyi: (k 30-letiyu osnoviya kafedry arheologiyi, etnografiyi i regionalnoy istoriyi)*, 174-182.
- KRASNOV, N. G. ve KRASNOV H. H (2012), "Obrazovatel'naya strategiya pedagogičeskoy sistemı İ. Ya. Yakovleva". *Vestnik Çuvaşskogo Universiteta*, 1, 154-159.
- KURAT, Akdes Nimet (1987), *Rusya Tarihi Başlangıcından 1917'ye Kadar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- LEONT'YEV, A. P. (2011), "Obşestvenno-političeskij deyatel'. Organizator vıšşey şkolı.Professor", Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT'YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol'sky-uçeny, prosvetitel' obşestvennyy deyatel, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo*, Çeboksarı, 152-184.
- LEONT'YEV, A. P. (2011), "Nauçnoye tvorčestvo v pervıye godı sovetskoy vlasti (1917-1929)", Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT'YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol'sky-uçeny, prosvetitel' obşestvennyy deyatel, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo*, Çeboksarı, 152-184.
- MATVEYEV, G. B. (2011), "Pervaya Çuvaşkaya gazeta Hıpar (Vest)", Ed. V. D. DİMİTRİYEV, A. P. LEONT'YEV, G. B. MATVEYEV, *N. V. Nikol'sky-uçeny, prosvetitel' obşestvennyy deyatel, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo*, Çeboksarı, 54-98.
- MATVEYEV, G. B. (2005), "N. V. Nikol'sky v istoriografičeskoy literature", *N. V. Nikol'sky i çuvaşkaya gumanitarnaya nauka XX veka*, Materialı konferenstsiyi posvyaşennoy 125-letiyu so dnya rojdeniya uçenogo, Çuvaşskiy gosudarstvennyy institut gumnitarnıh nauk, Çeboksarı, 26-36.
- NAGORNOVA, E. S. (2005), "Deyatel'nost N. V. Nikolskogo i voprosı izuçeniya çuvaşskih literaturnıh şkol", *N. V. Nikol'sky i çuvaşkaya gumanitarnaya nauka XX veka*. Materialı konferenstsiyi posvyaşennoy 125-letiyu so dnya rojdeniya uçenogo, Çuvaşskiy gosudarstvennyy institut gumnitarnıh nauk, Çeboksarı, 255-259.
- RODİYONOV, Vitaliy (2015), "Epoha poiska çuvaşskoy natsionalnoy idey", Haz. V. G. RODİYONOV, G. İ. FEDEROV, A. F. MIŞKİNA, İ. Yu. KİRİLLOVA, N. G. EFREMOVA-İL'İNA, V. V. NİKİFOROVA, İ. V. SOFRONOVA, E. V. RODİYONOVA, *İstoriya Çuvaşskoy literaturı XX veka 1900-1955 godı*, Çuvaşkoye knijnoye izdatel'stvo, Çeboksarı, 6-282.
- SMİTH, Anthony (2022), *Milliyetçilik ve Modernizm*, Çev. Fahri BAKIRCI, Fol, Ankara.
- URL 1: Hıpar <http://www.hypar.ru/ru/istoriya> [11.03. 2025].
- VASİLYEVA, İ. N. (2005), "Pedagogičeskiye idey N. V. Nikolskogo i yevo vzglyadı na prosveşeniye inorodtsev", *N. V. Nikol'sky i çuvaşkaya gumanitarnaya nauka XX veka*. Materialı konferenstsiyi posvyaşennoy

125-letiyu so dnya rojdeniya uçenogo, Çuvaşskiy gosudarstvenniy institut
gumnitarnih nauk, Çeboksarı, 260-267.

YUMART, G. F. (2005), “N. V. Nikol’sky-Folklorist”, *N. V. Nikol’sky i çuvaşskaya
gumanitarnaya nauka XX veka*. Materialı konferenstsiyi posvyaşennoy
125-letiyu so dnya rojdeniya uçenogo, Çuvaşskiy gosudarstvenniy institut
gumnitarnih nauk, Çeboksarı, 107-115.

DEYİŞ BİLİMİ AÇISINDAN BÂBÜR DİVANI'NDA YİNELEMELER

Repetitions in the Bâbur Divan in Terms of Stylistics

Emine GÜLER*

ÖZ: Kaynağını söz biliminden alan ve Doğu'da belagat; Batı'da retorik bağlamında ele alınan *deyiş bilimi*, bağımsız bir bilim alanı olarak 20.yy.dan sonra varlık göstermiştir. Yazınsal yapıtların iç yapılarını meydana getiren dil kullanımlarının çeşitli kuramlar doğrultusunda incelenerek çözümlenmesinde deyiş bilimi ilkelerinden yararlanılır. Özellikle şiir dili, özlü ve imgeli anlatımı ve ezgili yapısı nedeniyle dil biliminin ve ondan doğan diğer disiplinlerin ilgilendiği en önemli konular arasında yer alır. Bu disiplinlerden biri olan *deyiş bilimi*; metinlere ses bilgisi, biçim bilgisi, söz dizimi ve anlam bilimi açısından bütüncül olarak yaklaşır. Divan şiiri ve deyiş bilimi, çalışma sahaları ve yöntemleri bakımından farklılıklar göstermesine karşın şiir dili çözümlemesi açısından ortak bir inceleme alanına sahiptir. Divan şiirindeki ahenk öğeleri ile deyiş biliminin ilkeleri (koşutluk, yineleme, önceleme ve sapma) arasında paralellik vardır. Bu çalışmada Çağatay Türkçesi müelliflerinden şair-hükümdar Bâbür'ün *Divan*'ındaki yinelemeler ses bilgisel, biçim birimsel, söz dizimsel, anlam bilimsel ve metinsel açıdan tasnif edilerek tanıklanmıştır. İnceleme sonucu Bâbür'ün, klasik edebiyatın estetik gaye ve anlayışına uygun olarak farklı yineleme türlerini kullandığı; böylece şiirlerinde ahengi sağlayarak sanatsal üslubunun temel yapısını oluşturduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Deyiş Bilimi, Yinelemeler, Bâbür Divanı, Çağatay Türkçesi

ABSTRACT: Rooted in rhetoric and examined in the context of eloquence in the East and rhetoric in the West, stylistics has established itself as an independent scientific discipline only after the 20th century. The principles of stylistics are utilized in analyzing and interpreting literary works by examining the linguistic structures that constitute their internal composition through various theoretical frameworks. Particularly, poetic language due to its concise and figurative expression as well as its melodic harmony has been one of the primary subjects of interest for linguistics and its related disciplines. One such discipline, stylistics, approaches texts holistically from the perspectives of phonology, morphology, syntax, and semantics. Although Divan poetry and stylistics differ in their fields of study and

* Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Burdur, gulereminee@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5287-8702



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Güler

Geliş Tarihi / Received: 07.04.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

methodologies, they share a common analytical ground in the examination of poetic language. There is a parallel between the elements of harmony in Divan poetry and the principles of stylistics, such as parallelism, repetition, foregrounding, and deviation. In this study, the repetitions in the Divan of the Chagatai Turkish poet-ruler Babur Shah have been classified and analyzed from phonological, morphological, syntactic, semantic, and textual perspectives. The analysis reveals that Babur employed different types of repetition in his poetry, aligning with the aesthetic goals and principles of classical literature. Through this, he ensured the harmony of his poems and established the fundamental structure of his artistic style.

Keywords: Stylistics, Repetitions, Babur's Divan, Chagatai Turkish

Cite as / Atıf: GÜLER, E. (2025). Deyiş Bilimi Açısından Bâbü'r Divanı'nda Yinelemeler. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 405-435. <https://doi.org/10.33207/trkede.1671636>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr

Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Stilistik, biçem bilimi, üslup bilimi gibi adlar da verilen *deyiş bilimi*; bir edebî metni içerik ve biçim bakımından incelemede kullanılabilecek çözümleme yöntemlerinden biridir. Yazınsal yapıtlardaki dil kullanımları, gündelik dilden farklı olarak bazı deyiş özellikleri gösterir. *Deyiş bilimi*, bu deyiş özelliklerini dil bilimsel açıdan inceler.

Deyiş bilimine kaynaklık eden *söz bilimi* üzerine araştırmalar, MÖ 5. yy.a uzanır. Sokrates'in çağdaşı olan Gorgias; “karşıtlam (antithesis), ünlü yinlemesi (assonance), örnekleme (analogy), yerine (allegory), eğretileme (metaphor), ündeş (pun), yinlemeler (repetitions)” gibi söz sanatlarına ve çeşitli devrik tümce biçimlerine adlar vererek bunların nasıl kullanılacağını gösteren ilk söz bilimcilerdendir. MÖ 85-84 yıllarında Çiçero, söz biliminin *öğretmek (docere)*, *inandırmak (movere)* ve *hoşnut etmek (debatere)* olmak üzere üç amacının olduğunu belirtir (Özünü, 2001: 31-32).

Klasik söz biliminin bir dalı olan deyiş biliminin bağımsız bir bilim alanı olarak görülmesi, Cenevre Dil Bilimi Okulu temsilcilerinden olan C. Bally'nin 1951 yılında kaleme aldığı eseri *Traité de Stylistique Française* vasıtasıyla olmuştur. Bally'den sonra deyiş bilimi çalışmaları yaygınlaşmış; Prag Dil Bilimi Okulunun da etkisiyle *yeni söz bilimi* çalışmaları önem kazanmaya başlamıştır. *Yeni söz bilimi*; *klasik söz biliminin deyiş* (eluculio) bölümünü esas alarak yazın yapıtlarını irdelemeye çalışmıştır. Bu dönemde *Roman Jakobson'un* görüşleri ile şekillenen deyiş bilimi, yazınsal yapıtların iç yapılarını meydana getiren dil kullanımlarını çeşitli kuramlar doğrultusunda incelemeye başlamıştır (Özünü, 2001: 34).

Deyiş biliminin başlıca çalışma alanı olan şiir dili; dil bilimi ve ondan doğan diğer yaklaşımların ilgilendiği en önemli konular arasında yer almıştır. Aksan'a göre (2016: 26) şiir, ses yönüyle *ses bilimi*; sözcük seçimi, ses denkliklerinin oluşturulması, söz sanatları açısından *anlam bilimi* ve *ruh bilimi*; iletişimin bir türü olarak *iletişim* ve *gösterge bilimi* alanlarına ve

dolayısıyla yine dil biliminin kapsamına girer. Özünlü (2001: 42) deyiş biliminin, şiir çözümlemelerine açık ve rasyonel bir temel sunmaya çalıştığını belirterek yazınsal yapıtları yorumlama süreçlerinin daha bilinçli bir biçimde ele alınmasına odaklandığını vurgular. Deyiş bilimi yaklaşımları metinleri ses bilgisi, biçim bilgisi, söz dizimi ve anlam bilimi açısından bütüncül olarak ele alır.

Divan şiiri ve deyiş bilimi, çalışma alanları ve yöntemleri bakımından farklılıklar gösterse de edebî dilin kullanımı açısından ortak bir inceleme alanına sahiptir.

“Aruz veznindeki uzun-kısa hecelerin oluşturduğu birimlerin sıralanışlarındaki düzen ile redif ve kafiye özelliklerine dayalı ritim olgusu, beyitleri oluşturan paralel ve simetrik söz yapılarındaki uyum ve denge, şiirin anlambilim alanını zenginleştiren edebî sanatlar, uzak çağrışımları imleyen alışılmamış bağdaştırmalar, ahengi sağlayan ses ve söz tekrarları, vurguyu öne çıkaran yinlemeler gibi üslupla ilgili tüm öğeler, divan şiirinin dilini ve edebî değerini yansıtan biçim özellikleridir” (Öztekin, 2010: 586).

Bu biçim özellikleri, divan şiirinde ahengi sağlayan unsurlardır (Saraç, 2012; Macit, 1996). Divan şiirindeki bu ahenk öğeleri deyiş biliminde *koşutluk*, *yineleme*, *önceleme* ve *sapma* gibi dil kullanımlarını karşılamaktadır. Divan şiirinde farklı tekniklerle yapılan söz tekrarları ile deyiş bilimindeki *yinlemeler* arasında belirgin paralellikler vardır.

Bu ortaklıklar dolayısıyla klasik edebiyat ürünleri, deyiş bilimi yaklaşımlarıyla çözümlenmeye elverişli bir yapı arz etmektedir.¹ Çağatay Türkçesi Dönemi de klasik edebiyatın koşut özelliklerinin deyiş bilimi yaklaşımlarıyla yeniden ele alınmasına imkân sunacak ölçüde zengin bir dil malzemesi sunar.

Çağatay sahası müelliflerinden Bâbü'r Şah, Hindistan'da kurulan Türk devletinin hükümdarı ve aynı zamanda çok yönlü edebî kişiliği ile farklı türlerde eserler kaleme almış bir şair-sultandır. Çağdaşı Şah İsmail, Şeybani Han, Hüseyin Baykara ve Kanuni Sultan Süleyman gibi edebiyatla ilgilenen Bâbü'r, 16. yy. Doğu Türkçesine büyük katkılar sağlamıştır. Bâbü'r, 15.yy.da Çağatay sahasında Ali Şîr Nevâyî ile özgün bir nitelik kazanan divan şiiri estetiğinin 16.yy.da da sürmesini sağlamıştır. Yücel (1995: 12), onu “şair,

¹ Deyiş bilimi ilkeleri doğrultusunda çağdaş ve klasik edebiyat ürünleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır: Öztekin (2002; 2010), Güneş (2011), Bahadır (2011), Özkan (2011), Düşgün (2011), Kirkiz (2013), Kayhan (2013), Hirik (2018), Burgucu (2019), Karabulut (2019), Çakır (2020), Güler (2021), Karataş (2021), Kotan (2022), Gümüş (2023), Yıldırım (2023), Bayraktar (2024), Demirel Kamanlı (2024), İldırı (2025), Yıldız (2025) vb.

edebiyat nazariyatçısı, bestekâr, hat mucidi (Bâbüri yazı); mimarlık, peyzaj mimarisi, botanik, zooloji, astronomi, İslam fıkhi gibi birçok konuyla ilgilenen çok yönlü bir insan” olarak niteler. Bu çok yönlü ilgi alanları, müellifin eserlerine de yansır (Yıldız, 2023: 17-18). Orta Asya, Afganistan ve Hindistan hakkında bilgiler içeren tarihî ve otobiyografik eseri *Bâbürnâme (Vekayi)*; Nevâyî'nin aruzla ilgili eseri *Mizanü'l-Evzan*'a karşılık yazdığı *Aruz Risalesi*; Müslümanlara Hanefî mezhebinin inançlarını, kurallarını öğretmek amacıyla yazdığı manzum eseri *Mübeyyen*; Timurlular dönemi mutasavvıflarından Ubeydullah Ahrar'a ait tasavvuf ahlakını anlatan Farsça risalenin çevirisi olan *Risâle-i Vâlidîyye* sözü geçen eserleridir. Çalışmanın konusunu teşkil eden eseri ise şiirlerini topladığı *Divan*'ıdır. Eserdeki şiirler, deyiş bilimi ilkelerinden *yinelemeler* açısından incelenmiş; tespit edilen yinelemeler türlerine göre sınıflandırılarak tanıklanmıştır.

1.Yineleme

Şiirde ahengi sağlayan unsurlardan biri olan *yineleme*, estetik ve ritim kaygısı taşıyan şairlerin, yeni çağrışımlar oluşturmak üzere metindeki herhangi bir dil bilimsel unsura yeniden yer vermesidir. Boztaş (1994: 173), özellikle şiir dilinde sözcüklerin birbirleriyle olan bağının gündelik dildeki sözcüklerin birbiriyle olan bağından daha düzenli ve daha sıkı kurallara bağlı olduğunu ifade eder. Şiir dilinde sanatsal özelliklerin ağır bastığını ve dilin doğal kullanımının ötesinde yeniden kurulduğunu belirtir.

Sözün daha etkili olabilmesi, ifadelerin günlük dil kullanımından farklı bir yolla sunulabilmesi için şairler kullandıkları sözcüklere yeni işlevler, yeni anlamlar kazandırmaya çalışır. *Yinelemeler* de sözün etkisini arttırmak için kullanılan yollardan biridir.

Klasik edebiyat incelemelerinde söz sanatları kapsamında *tekrir* olarak adlandırılan bu tekrarlar, anlamı kuvvetlendirmek amacıyla kullanılır. İfadeye açıklık kazandırmanın yanı sıra okurun dikkatini tekrar edilen kelimeye çekme ve bu yolla sözün etkisini arttırma amaçlanır. Bu yönüyle *tekrir*, vezin ve kafiye gibi şiirin asli unsurları arasında yer alır. Tekrarlanan kelimeler aynı zamanda tekrarlanan sesler vasıtasıyla sözün ahenkli olmasını da sağlar. Bu doğrultuda yinelemeler *tekrir* sanatı yanında “reddü'l-acüz ale's-sadr, iade, akis” gibi söz sanatlarını da içerir (Saraç, 2004: 178).

Deyiş bilimsel açıdan ise yinelemeler *ses bilgisel*, *biçim birimsel*, *söz dizimsel*, *anlam bilimsel* ve *metinsel* açılardan ele alınır. *Biçim birimsel yinelemeler*, “bağlaç yinelemesi (polysyndeton), önyineleme (anaphora), artyleneleme (epistrophe), zıt koşut yineleme (epanalepsis), kıvrımlı yineleme (anadiplosis), tırmanma (climax), zıt yapılı yineleme (antimetabole),

çaprazlama (chiasmus), çok ekli yineleme (polyptoton), ikizleme (gemination), koşut (paralel) yineleme (symploce), çapraz yineleme (antistrophe), ek yinelemesi (homoioteleuton)” gibi başlıklarda incelenir (Özünü, 2001: 115-126).

Çalışma kapsamında Klasik Dönem Çağatay edebiyatı müelliflerinden Bâbü Şah’ın *Divan*’ında geçen yinelemeler, Özünü’nün (2001: 114-128) yineleme tasnifine göre belirlenmiş ve tanımlanmıştır. Zıt yapılı yineleme, çaprazlama, tırmanma ve anlam bilimsel yineleme türlerinde örnek beyitlerin anlamsal içeriği esas alındığından Türkiye Türkçesine aktarım yapılarak açıklanmıştır. Biçim birimsel yinelemeler incelenirken ön ve arytineleme dışında Kotan’ın (2022: 30) *iç/odak yineleme*; Tanyeri’nin (2023: 687) *ara yineleme* olarak adlandırdığı yineleme türüne de yer verilmiştir.

1.1.Ses Bilgisel Yinelemeler

Aynı veya farklı birden fazla sesin aynı anda kulağa hoş gelecek bir biçimde uyum içinde bulunması *armoni* olarak adlandırılır ve özellikle sanat gayesiyle verilen edebî eserlerde bu uyumun sağlanmasına dikkat edilir. Şiir dilinde de sesli harflerin (asonans) ve sessiz harflerin yinelenmesi (aliterasyon) ses düzeyinde bir uyum ve ritim oluşturarak ahengi sağlar. Selçuk (2019: 485), armonide ünsüz tekrarlarının ünlü tekrarlarından daha etkili olduğunu, ünlülerin genellikle ünsüzlerle birlikte bir ahenk sağladığını belirtir. Sesle anlam arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu savunan kuramcılar için ses tekrarları ahenkten ziyade anlamı çağırان bir yoldur (Özünü, 2001: 115).

Değiş bilimi açısından *ses bilgisel yineleme* olarak adlandırılan bu durum, şiir dilinde bazı seslerin sık yinelenerek şiire müzikalite katıldığı yineleme türüdür (Boztaş, 1994: 175). *Bâbü Divanı*’nda asonans ve aliterasyon olarak değerlendirilebilecek örnekler şu şekildedir:

1.1.1.Ünlülerle Yapılan Ses Bilgisel Yinelemeler

“Kalgan köñ[ü]lümni alğa sên bat
Algan nazariñni salğa sên bat” (126/38) (Yücel, 1995: 195).

“Gâfil olma devlette özni salma miñnette
Têñri bërür elbette devlet iste himmet tut” (103/3) (Yücel, 1995: 179).

“Nêge kim bu kişilerni kâdir
Ëyledi sêvmeki üçün zâhir” (4/27) (Yücel, 1995: 102).

“Dêdim êmdi murâdımâ yêttim
Bilmedim kim galat hayâl êttim” (129/18) (Yücel, 1995: 203).

Bazı örneklerde birden fazla ünlünün yinelendiği görülür:

“Ol perî ‘ışkıda bâbü can bērip ēy ehl-i ‘ışk
‘ışk etvârını ‘ışk ehliğa müşkil kılgu dēk” (19/5) (Yücel, 1995: 129).

“Körgeç ok közüme sürtüp öptüm
Öpkeç ok başıma koyup koştum” (131/4) (Yücel, 1995: 209).

“Tün ü kün fikr ü hayâlim bu durur
Ay u yıl tavrım u hâlim bu durur” (131/7) (Yücel, 1995: 209).

1.1.2.Ünsüzlerle Yapılan Ses Bilgisel Yinelemeler

“Cânımdın özge yâr-ı vefâ-dar tapmadım
Könlümdin özge mahrem-i esrâr tapmadım” (6/1) (Yücel, 1995: 121).

“Közümde muttaşıl ol ēgme kaç kerek bolsa
Kaşımda köz yaruğı ol kuyaş kerek bolsa” (12/1) (Yücel, 1995: 124).

“Sēniñ ‘ışkıñda ēy nâ-mihribân bî-hânümân boldum
Dēmen bî-hânümân âvâre-i ēkki cihân boldum” (15/1) (Yücel, 1995: 126).

“Yok turur ger yâr yoktur tâkat u şabr u şekîb
Yâr eger bardur cefâ vü cevîr ü miñnet bardur” (64/2) (Yücel, 1995: 156).

Bazı örneklerde birden fazla ünsüzün yinelendiği görülür:

“Bârî baray eşikige bu nevbet ēy köñül
Nēce ki barıp eşikige bâr tapmadım” (6/5) (Yücel, 1995: 121).

“Mēn dem-â-dem kan yutar mēn hicr ayağıdın nētey
Özgelerniñ câm-ı vaşlı gerçi mâl-â-mâldür” (26/3) (Yücel, 1995: 133).

“Kırpiki dēk hançerin el köksige kirgen zamân
Küzüme her kırpikin yâ rab ki kılğıl hançeri” (55/4) (Yücel, 1995: 151).

1.2.Biçim Birimsel Yinelemeler

Şiir dilinde bazı sözcüklerin, yapım ve çekim eklerinin; bağlaç, ünlem gibi cümle dışı unsurların yinelenmesi biçim birimsel yinelemeleri oluşturur. “Sözcüklerin dil bilgisel işlevleri aldıkları eke göre belirlenen Türkçede herhangi bir tümce ögesinin yeri söz dizimi kurallarına göre kısıtlanmadığından Türkçede biçim birimsel yinelemeler çok sık kullanılır” (Özünü, 2001: 117-122).

1.2.1.Bağlaç Yinelemesi (Polysyndeton)

Mısralarda, beyitlerde ya da bentlerde aynı bağlaçların ya da tekrarlı bağlaçların yinelenmesi ile biçim birimsel bir uyum sağlanır. *Bâbü*

Divanı'nda Türkçe kökenli ve yabancı kökenli bağlaçların yinelendiği beyitler şöyledir:

“Tün **ü** kün fikr **ü** hayâlim bu durur
Ay **u** yıl tavrım **u** hâlim bu durur” (131/7) (Yücel, 1995: 209).

“Tekellüm iyleride tili **vü** tişi **vü** lebi
Biri ‘aķķ **ü** biri inçü **vü** biri mercân” (100/2) (Yücel, 1995: 177).

“Lutf et **ki** harâb boldı hâlim
Raħm èyle **ki** kalmadı mecâlim” (126/16) (Yücel, 1995: 128).

“Hammâm **ki** erk içide peydâ kıldım
Sağınma **ki** sûdudın teberrâ kıldım” (208/1) (Yücel, 1995: 233).

Yapıları gereği ahengi sağlamaya elverişli tekrarlı bağlaçlar eserde sıkça geçmektedir:

“Nê yâr vefâ kılgusı âhır **nê** harîf
Nê sayf u şitâ kalgusı bâķī **nê** harîf” (330/1) (Yücel, 1995: 263).

“Yâ kahr u gâzab bile meni tofraķ kıl
Yâ bahır-ı ‘inâyetinde müstağraķ kıl” (195/1) (Yücel, 1995: 229).

“Gehī şahrâ ‘izâr-ı lâle şeklidin erür gül-gûn
Gehī şahın-ı çemen gül çihresidin erguvânîdür” (71/2) (Yücel, 1995: 160).

“Hem hüsniñ benefşe vü gül bende berdesi
Hem serv irür çemende bir âzâd-gerdesi” (498/1) (Yücel, 1995: 300).

“Eger muşlih men er müfsid ü **ger** ‘âşık men er ‘âbid
Nê işiñ bar seniñ zâhid meniñ nê ihtiyârım bar” (37/4) (Yücel, 1995: 140).

Hem tekrarlı bağlaçların hem de müstakil bağlaçların bir arada bulunduğu örnekler de vardır:

“Yâ lutf **u** ‘inâyet ança kıl kim köterey
Yâ kahr **u** gâzabı tâtatım barıça kıl” (334/2) (Yücel, 1995: 264).

“Bu tilbe **vü** medhûş dil **ü** cânğa ni hoştur
Geh kahr **u** ‘itâbı **geh** ‘işve **vü** nâzı” (62/4) (Yücel, 1995: 155).

1.2.2.Önyineleme (Anaphora)

“Ritim ve anlam ağırlığının ön planda olduğu bu yineleme türü, birbiri peşi sıra gelen tümcelerin baş tarafındaki sözcük ya da sözcük gruplarının yinelenmesiyle yapılır” (Özünlü, 2001: 118). Eski Türk şiiri kuruluşunda

görülen mısra başı kafiyesiyle benzerlik arz eder. Bu yinelemeler, şiirde ahenk kurmak yanında söze tekrar dönebilmek için koşut bir yapı hazırlar.

Bâbü'r Divanı'nda farklı sözcük türleri ve gruplarıyla önyineleme yapılmıştır:

Tek Sözcükle Yapılan Önyinelemeler

Eserde isimlerin yinelenmesiyle yapılan önyinelemeler şunlardır:

“**‘İşk** ile dīvâneliğda bolmışam şâhib-kemâl
‘İşk ehli emdi bâbü'rni dēgey siz zû-fünûn” (46/7) (Yücel, 1995: 145).

“**Köñül**de hasreti ol aynıñ ağzınıñ çü bî-haddür
Köñül gûyâ ki mundın dūr tutuptur gönçe endâmın” (38/3) (Yücel, 1995: 140).

“**Çağır** kerek ki içip nerm bolsa barça yigitler
Çağır kitür barı hûblar çağırğa tüşküleridür” (396/2) (Yücel, 1995: 280).

“**Hış** ol burunğı zamânlar ki ötti vü bardı
Hış ol kişi ki zamânını yahşı ötkerdi” (433/1)² (Yücel, 1995: 289).

Zamirlerin yinelenmesiyle yapılan önyinelemeler şunlardır:

“**Mëniñ** birle nēçe kim yok ma ‘âşı
Mëniñ başım dağı ol yâr taşı” (345/1) (Yücel, 1995: 267).

“**Sëndin** ayrıldım ēse boldı nasībim hâr-ı ğam
Sëndin ēy gül emdi bâbü'r bir zamân ayrılmağay” (63/5) (Yücel, 1995: 156).

“**Siz** körgeñ dēk ēsen selâmettür biz
Siz dağı ēsen bolğa siz inşâ-allâh” (198/2) (Yücel, 1995: 230).

Sıfatların yinelenmesiyle yapılan önyinelemeler şunlardır:

“**Bu** hey’etiñni körüp kılsa vehm mihr yèridür
Bu nâ-murâd ki koydı başını yahşı at üçün” (391/2) (Yücel, 1995: 278).

“**Ol** şafhada mēn hayâl kılğan yanlığ
Ol yârğa müşkilimni taķrîr êtkil” (172/2) (Yücel, 1995: 224).

“**Her** yanga ki ‘azm êtsem yanımnda barur miñnet
Her sarı ki yüzlenseñ utrumğa këlür kayğu” (69/2)³ (Yücel, 1995: 159).

² Beyitte aynı zamanda *bağlaç yinelemesi* de vardır.

³ Beyit, *önyineleme* yanında *anlam bilimsel yineleme* ve *söz dizimsel yineleme* de içerir.

“**Yüz** hamd aña kim hamdin anıñ ehl-i maḳâl
Yüz yıl dëseler tüketmeki emr-i muḥâl” (260/1) (Yücel, 1995: 246).

“Nê fikrî kim sêniñ fikriñ êmes ol fikr irür bâṭıl
Nê ‘ömrî kim öter sênsiz êrür ol ‘ömr bî-hâşıl” (73/1) (Yücel, 1995: 161).

“**Barı** aḥbâbnı kılıp mesrûr
Barı a‘dâmı êylediñ maḥhûr” (129/15) (Yücel, 1995: 203).

Zarfların yinelenmesiyle yapılan önyinelemeler de tespit edilmiştir:

“Nêçe körsetsem vefâ vü mihr êter cevır ü cefâ
Nêçe kim mên zâr mên mêndin ol ay bî-zârdur” (64/3)⁴ (Yücel, 1995: 156).

Birden Fazla Sözcükle Yapılan Önyinelemeler

“**Ḳaysı bir** âzârın aytay cânıma ağıyârınñ
Ḳaysı bir ağırtқанın köñlümni dëy dil-dârınñ” (76/1) (Yücel, 1995: 163).

“**Ḳaysı miḥnet birle** ârmânın vefâsız vaslınñ
Ḳaysı miḥnet birle rencin fûrḳat-i ḥûn-ḥ‘ârınñ” (76/3) (Yücel, 1995: 163).

“**Sêniñ sarı bardı** köñül istep tapa alman
Sêniñ sarı barğın kanı êy yâr nê boldı” (111/4) (Yücel, 1995: 183).

“**Bîzâr boldı** köñlüm âzürde kıldı çün yâr
Bîzâr bolğay andın âzâr tapsa nâ-çâr” (353/1) (Yücel, 1995: 269).

1.2.3.Artyineleme (Epistrophe)

Artyineleme, önyinelemenin tersi olarak art arda gelen mısraların sonundaki sözcük ya da söz gruplarının yinelenmesiyle yapılır. Şiirde ritmi sağlamak yanında tümce sonundaki sözcüğün anlamını pekiştirmek ve vurgulamak için de kullanılır (Özünlü, 2001: 118). Klasik Türk edebiyatında, redifli şiirlerin ilk beyitlerinde (matla) artyinelemeye rastlanır (Öztekin, 2002: 85). Fakat redif, mısra sonlarında aynı işlevdeki eklerde de görülebilirken artyineleme sözcük düzeyinde gerçekleşir. *Bâbürr Divanı*’nda farklı sözcük ve söz grupları ile yapılmış bir ya da daha fazla sözcükten oluşan çok sayıda artyineleme vardır. Tek sözcükle yapılmış artyinelemelere şu beyitler örnek gösterilebilir:

“Ğurbet ü hicrânğa kaldım âh ol cân **êlgidin**
Cânğa yêttim êmdi ğurbet birle hicrân **êlgidin**” (7/1) (Yücel, 1995: 121).

“Sêniñ ‘ışķında êy nâ-mihribân bî-ḥânümân **boldum**

⁴ Beyitte aynı zamanda bağlaç yinelenmesi de mevcuttur.

Dêmen bî-hânûmân âvâre-i êkki cihân **boldum**” (15/1) (Yücel, 1995: 126).

“Saçının sevdâsı tüşti başıma baştın **yana**
Tîre boldı rûzgârım ol kara kaçtın **yana**” (9/1) (Yücel, 1995: 122).

Eserde birden fazla sözcükle yapılmış arytineleme örnekleri şöyledir:

“Dêgil dil-dârlık **mundağ bolur mu**
Tarîk-i yârlık **mundağ bolur mu**” (125/4) (Yücel, 1995: 191).

“Bir dağı yâd **êtmediğ bu nêçe yıl**
Hâtırım şâd **êtmediğ bu nêçe yıl**” (128/7) (Yücel, 1995: 199).

“Şâhım **sağa ma ‘lûm êmestür nê kılay**
Âhım **sağa ma ‘lûm êmestür nê kılay**” (234/1) (Yücel, 1995: 239).

“Tüz **âh zahîr-i dîn muhammed bâbûr**
Yüz **âh zahîr-i dîn muhammed bâbûr**” (236/1) (Yücel, 1995: 240).

1.2.4.İç/Odak Yineleme

İç kafiye'nin temelini hazırlayan bu tekrarlar beyitlerde uyumu sağlamakta, kimi zaman da durak görevinde kullanılmaktadır (Kotan, 2022: 30; Tanyeri, 2023: 687). Özünlû (2001) çalışmasında bu yineleme türüne yer vermez. *Bâbûr Divanı*'nda art ve önyineleme kadar iç/odak yineleme yapıldığı da görülmüştür:

“Közüm **ki** haşı erdi anıñ maṭlûbı
Yüz şükr **ki** rûşen etti köz mektûbı” (368/1) (Yücel, 1995: 273).⁵

“Hem-derd yârî kanı **kim** bir ğam-güsârî kanı kim
Ebr-i bahârî kanı **kim** bâbûr kibi yığlay bile” (101/5)⁶ (Yücel, 1995: 178).

“Devrân ğamın ber-bâd **kıl** ‘işret öyin âbâd kıl
Cân u köñülñi şâd **kıl** âvâz-ı çeng ü ney bile” (101/3) (Yücel, 1995: 178).

“Cihândın maṇa ğam **bolsa** ulusdın ger elem bolsa
Nê ğam yüz munça hem **bolsa** sêniñ dêk ğam-güsârım bar” (37/3) (Yücel, 1995: 140).

1.2.5.Zıt Koşut Yineleme (Epanalepsis)

“Zıt koşut yineleme, dize veya bölüm başlarındaki ifadelerin sonlarda yinelenmesi şeklinde oluşturulur” (Özünlû, 2001: 119).

⁵ *Bağlaç yinelemesi* olarak da değerlendirilebilir.

⁶ *Bağlaç yinelemesi* olarak da değerlendirilebilir.

“Zıt koşut yineleme aracılığıyla dizenin ilk sözcüğü, şiirin anlam ve ses tabakasında önemli bir konuma sahiptir. Şiire ait ses düzeni kendi içerisinde kıvrılarak veya zıt paralel bir yolu takip ederek dinamik bir özellik kazanmaktadır. Böylece şiir yinelemelerle güçlü bir ses düzenine kavuşur. Zıt koşut yinelemeler, şiirin dünyasında temaya katkıları bakımından da önemli bir yer tutmaktadır” (Kirkiz, 2013: 136).

Bâbü'r Divanı’nda zıt koşut yineleme kuran sözcükler kimi zaman aynı bölüğün ya da beytin başında ve sonunda bulunur:

“**Ħammâm** ki kıldım körüñiz kim eyyâm
Ohşattı anıñ barı işin maña tamâm
Köz yaşı vü köñül otı birle mên dek
Gül-çihreler isteben yörüydür **ĥammâm**” (207/1-2) (Yücel, 1995: 232).

“**Tapşurup** érdim köñülñi yârğa çün bardı yâr
Hem-reh éttim ĥaste köñlümñi ĥudâğa **tapşurup**” (56/6) (Yücel, 1995: 152).

Bazı örneklerde zıt koşut yineleme mısra temelinde yapılır:

“**Açmağay** közini tâ sökmekke ağzın **açmağay**
Yüzini **körsetmegey** tâ yüz cefâ **körsetmegey**” (92/4) (Yücel, 1995: 173).

“İsterem iy ‘ışk mêndin ħalmağay nâm u nişân
Tofrağ ét cismimñi dağı yelge bêrgil **tofrağım**” (110/5) (Yücel, 1995: 183).

Bazı örneklerde zıt koşut yineleme hem ilk mısranın başında ve sonunda hem de ikinci mısranın sonunda yapılır:

“**Yaz** boldı vü boldı yana cennet kibi **yazı**
Ħoş ol kişi kim ‘ıyş ile ötkey kış u **yazı**” (62/1) (Yücel, 1995: 155).

Bazı örneklerde aynı sözcükle hem zıt koşut yineleme hem de kıvrımlı yineleme yapılmıştır:

“Kêl ki cânda fûrkatıñdin dâğ-ı ĥırmân **ħalmasun**
Ħalmasun ģamda köñül köñlümde ârmân **ħalmasun**” (455/1) (Yücel, 1995: 293).

“Bardur andağ ki ‘ıyân èylep **mên**
Mên mübeyyende beyân èylep **mên**” (132/5) (Yücel, 1995: 211).

“**Ħoş** vaqt turur yaz velî mên **nâ-ħoş**
Ħoş-vaqt bolur édim çağır bolsa édi” (238/2) (Yücel, 1995: 240).

Bazı beyitlerde zıt koşut yineleme ile kıvrımlı yineleme birlikte kullanılmıştır.⁷

**“Saçın şikestide bardur şikeste köñüller
Köñüller açılır açılrsa ol kara saçın”** (10/4) (Yücel, 1995: 123).

1.2.6. Kıvrımlı Yineleme (Anadiplosis)

Kıvrımlı yineleme; “Cümlelerin sonunda yer alan sözcüğün veya söz öbeğinin, daha sonra gelen cümlelerin başında yinelenmesiyle yapılır” (Özünlü, 2001: 120). Kıvrımlı yineleme ile mısranın/bölüğün anlamı bir sonraki birime taşınır. Divan şiirindeki edebî sanatlardan biri olan *iade*, deyiş bilimi terimi olan *kıvrımlı yineleme* ile benzerlik gösterir. İade, “Bir şiir içinde her beytin son sözcüğünü, ondan sonraki beytin ilk sözcüğü olarak kullanmaktır. Bu sözcük, bir söz bölümü de olabilir” (Dilçin, 1997: 486).

Bâbü'r Divanı'nda kıvrımlı yineleme yapılan beyitler şöyle örneklendirilebilir:

**“Bar erçi bâ'ış-i yüz şûr u yüz günâh çağır
Çağır fîrâkı helâk etti meni âh çağır”** (504/1) (Yücel, 1995: 301).

**“Ol perî ‘ışkıda bâbü'r can bērip ēy ehl-i ‘ışk
‘İşk etvârını ‘ışk ehliğa müşkil kılgu dēk”** (19/5) (Yücel, 1995: 129).

Kıvrımlı yinelemeyi oluşturan sözcükler bazen aynı yapıda olmayabilir, farklı ekler alabilir:

**“Ġam u derd ü elem bile toldum
Âhıru'l-emr nâ-ümîd oldum
“Nâ-ümîd olup oturup êrdim
Mütehayyir bolup turup êrdim”** (127/14-15) (Yücel, 1995: 197).

**“Bağmağıl sözlegüçiniñ özige
Özini koy nazar êtkil sözige”** (3/13) (Yücel, 1995: 99).

**“Ėvrülsem anıñ başığa tapşursam aña cân
Cânımğa heves oldur u başta bu hevâdur”** (86/4) (Yücel, 1995: 169).

**“Kalmadı ħurmet ehl-i ‘âlemde
‘Âlem ü ‘âlem ehlidin yu elig”** (392/1) (Yücel, 1995: 279).

**“Tâ bargalı rûħ dem biziñ meclisdin
Meclis ehligi nè rûħ kaldı vü nè dem”** (256/2) (Yücel, 1995: 245).

⁷ Bazı çalışmalarda bu tür kullanımlar *karma yineleme* olarak adlandırılır (Kotan, 2022).

Kıvrımlı yinelemeyi oluşturan söz gruplarında sözcükler yer değiştirebilir:

“Yüzünü körsetip **köglümüni aldıñ**
Alıp köglümüni közdin meni saldıñ” (125/3) (Yücel, 1995: 191).⁸

Kıvrımlı yineleme yapılırken araya başka sözler girebilir:

“Nêçe maqdûr bar nêçe anıñ râyiçe **barğay sên**
Nêçe **barğan** sayı özünüñni bî-mikdâr tapkay sên” (99/3) (Yücel, 1995: 177).

“Uzatma munça hem bâbür **sözünüñni**
Bu **sözler** birle h’âr étme özünüñni” (125/13) (Yücel, 1995: 192).

“Kâşkî il birle ol meh-veş **hikâyet kılmasa**
Yâ **hikâyet kılğanını** el rivâyet kılmasa” (435/1) (Yücel, 1995: 289).

1.2.7.Çok Ekli Yineleme (Polypoton)

Aynı kökten türemiş sözcüklerle yapılan yineleme türüdür (Özünlü, 2001: 121). “Bu yineleme yapısında sesler de sözcüklerle birlikte tekrar ettiğinden bir ölçüde aliterasyon ve asonansın da tesiriyle beyte ve dolayısıyla şiire belli bir ahenk katıldığı görülür” (Uğur, 2024: 226). Bu yineleme türü, divan edebiyatındaki *ıştikak* sanatıyla kısmen benzerlik içerir (Dilçin, 1997: 483). Türkçenin çekimli bir dil olması sebebiyle bu yineleme örneklerine şiir dilinde sık rastlanır. *Bâbür Divanı*’nda da çok ekli yineleme örneği sık geçmektedir:

Farklı fiil çekim ekleri ve yapım ekleri almış sözcüklerle yapılan yinelemeler şöyle örneklendirilebilir:

“Cevrüñni **körüp** mihriñni **körmey** kittim
Ger **körsem** ü **körmesem** buhl kılğay sên” (217/2) (Yücel, 1995: 235).

Kör- fiili yukarıdaki beyitte *-p* ve *-mAy* zarf-fiil ekleri ve şart kipinin olumlu-olumsuz 1. teklik şahıs ekleri almıştır. Dört farklı kullanım aynı beyitte yer alarak çoklu yineleme yapılmıştır.

“Dême nê **boldı** işiñ fikr kılğıl ey bâbür
Nê **bolsa** ol **bolur** êrkin işimni fikr éteyin” (116/5) (Yücel, 1995: 186).

Bol- fiili aynı beyitte *görülen geçmiş zaman*, *şart* ve *geniş zaman* kipi ile çekimlenerek çok ekli yineleme yapılmıştır.

“Ey qorğan eli kaldı mu dermânlarıñız

⁸ Beyitte aynı zamanda *çapraz yineleme* de yapılmıştır.

Çıkma nê durur bu cehl kılğanlarıñız
Cân dëk kişiler açlığın çün **çıkadur**
Siz **çıkmasañız çık**sa kerek cânlarıñız” (269/2) (Yücel, 1995: 248).

Çık- fiili yukarıdaki beyitlerde sırasıyla zarf-fiil eki, şimdiki zaman 3. teklik şahıs, şart kipinin olumsuzu 2. çokluk şahıs ve şart kipi 3. teklik şahıs çekimindedir. Bu çekimlerin birlikte kullanılmasıyla çok ekli yineleme yapılmıştır.

“Cânda birkişken okın **çekmek** maña rencî durur
Koyğıl ol oknı **çektey** dip renc **çekme** ey tabîb” (42/4) (Yücel, 1995: 142).

Çek- fiili yukarıdaki beyitte sırasıyla isim-fiil eki ile istek 1. teklik şahıs ve emir olumsuz 2. teklik şahıs çekiminde kullanılmıştır. Bu çekimlerin birlikte kullanılmasıyla çok ekli yineleme yapılmıştır.

Bazı beyitlerde birden fazla sözcüğün çok ekli yinelemeleri görülür:

“Âlem ehli birle ‘**âlemdin** maña sên sên garaž
Zât-ı pâkin **bolmasa ‘âlemde âdem bolmasun**” (80/4) (Yücel, 1995: 166).

Özellikle fiillerin farklı kip ekleriyle çekimlenebilmesi nedeniyle eserde çok ekli yinelemelerin çoğunlukla fiillerde gerçekleştiği görülür:

“Bu güşşada mên helâk **bolğum** âhır
Bolğay mu atımnı tanıp âyâ râmım” (377/2) (Yücel, 1995: 275).

“**Ayrılğalı** ey nigâr sêndin
Ayrıldı hûş u qarâr mêndin” (126/8) (Yücel, 1995: 193).

“Yarım kêçeler **kêlür êrdi** burun
Bu tün **kêlmedi** âh yârim kıanı” (53/4) (Yücel, 1995: 149).

“Hicr **ôltürdi** mênî aňlasam êrdi munça
Dostlar yârdın ayrılmas êdim **ôlgünçe**” (34/1) (Yücel, 1995: 138).

“Özüñni şâd tutkıl **ğam yeme** dünyâ üçün zinhâr
Ki bir dem **ğam yemekke** arzımas dünyâ-yı fersûde” (28/4) (Yücel, 1995: 134).

1.2.8. İkizleme (Gemination)

İkizleme, aynı sözcük ya da söz gruplarının bağlaçlı ya da bağlaçsız olarak art arda yinelenmesiyle yapılır” (Özünlü, 2001: 121). Bu yineleme türünde ikilemelerin ve tekrarlı öbeklerin kullanıldığı görülür. *İkileme* “anlatımı güçlendirmek ve vurgulamak üzere aynı, yakın anlamlı ya da karşıt anlamlı sözcüklerin ve ses bakımından birbirine benzer sözcüklerin yan yana

kullanılması” (Hatiboğlu, 1981: 9) olarak tanımlanır. İkilemeler de bir tür ikizleme örneği olsa da kalıplaşmış olmaları yönüyle diğer ikizleme türlerinden ayrılır.⁹

Divan’da ikilemelerle yapılmış ikizleme örnekleri şunlardır: ¹⁰

“**Renge renge** güllerini bâğ-bân ‘arz etme kim
Teh-be-teh kanlık köñül gül ârzûsın kıлмаğay” (63/2) (Yücel, 1995: 156).

“Barur gerçi üni **ferseng ferseng**
Velî öz ünige ol biş âheng” (530/4) (Yücel, 1995: 308).

“Hâli vü êkki lebi dëk bolmağay
Hindû er keltürse şekker **teng teng**” (411/2) (Yücel, 1995: 284).

“Kem körünse ni ‘aceb ol gül-‘izâr
Zülfini kim keltürüptür **târ târ**” (383/1) (Yücel, 1995: 276).

“Bilmişem her nê ki kıldıñ tañrîr
Fehm kıldım ğarañını **bir bir**” (132/26) (Yücel, 1995: 212).

“Boldı mezkûr bu on êkki mağâm
Barçası **pîne pîne** nâm-be-nâm” (552/4) (Yücel, 1995: 314).

Farsça kökenli sözcüklerden pekiştirme elifi -â- ile kurulan *ser-â-ser* “baştan başa”, *pey-â-pey* “yavaş yavaş, azar azar”, *dem-â-dem* “her zaman” ile *be-* “ile, için, -e kadar, -e göre” anlamında ön ekle kurulan *dem-be-dem* “zaman zaman”, *nâm-be-nâm* “isim isim”, *ser-be-ser* “baştan başa”, *teh-be-teh* “kat kat” ikilemeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir:

“Kılur sên telh ‘ıyşım kâminı bî-hûde sözlerdin
Ser-â-ser sözlerin zehrîdür iy nâsih ki pend irmes” (41/3) (Yücel, 1995: 142).

⁹Erdem (2005: 191), aynı sözcüğün tekrarı ile oluşan yapıları *ikileme* olarak değil *yineleme* olarak adlandırmak gerektiğini belirtir. İkilemelerin sözlüklerde madde başı olabileceğini ancak yinelemelerde bunun mümkün olmadığını ifade eder. Erdem’in yineleme adlandırmasını önerdiği örnekler, geleneksel dil bilgisinde aynı sözcüğün tekrarı ile yapılan ikilemelerdir. Ancak deyiş bilimi kapsamında yineleme ve ikileme ayrımı anlamsal kalıplaşma durumlarına göre ele alınmıştır. *Bâbü'r Divanı*’nda tespit edilen ikilemelerin hepsi birer ikizleme örneği olarak aynı sözcüğün tekrarıyla oluşan ikilemelerdir.

¹⁰Toprak (2005: 278), iki ögesinin de aynı sesle başlaması veya bitmesi yahut sözcük içindeki seslerin birbirine benzemesi ve aynı kökten iki sözcüğün ayrı gramatikal şekillerde kullanılması yoluyla kurulan ikileme örneklerinde aliterasyon görülebildiğini belirterek Harezmi Türkçesindeki bu yapıları örnekendirir. Bu durum ikilemelerin hem *ses bilgisel yineleme* hem de *ikizleme* türlerini içerdiğini gösterir.

“Tilbe boldum el dèmes hâlimni ey zâlim saña
Yâ biri kelseñ **pey-â-pey** aytayn hâlim saña” (367/1) (Yücel, 1995: 272).

“Mên **dem-â-dem** kan yutar mên hier ayağıdın nêtey
Özgelerniñ câm-ı vaşlı gerçi mâl-â-mâldür” (26/3) (Yücel, 1995: 133).

“**Dem-be-dem** bâde-i gül-reng içsek
Tün yarımığaça ol reng içsek” (557/5) (Yücel, 1995: 318).

“Boldı mezkûr bu on êkki mağâm
Barçası pîne pîne **nâm-be-nâm**” (552/4) (Yücel, 1995: 314).

“Bir çemendür şahını kim bolğay benefşe **ser-be-ser**
Têgresi gül-zârdur kim bolmağay bir hâr aña” (70/3) (Yücel, 1995: 160).

“Mênin könlüm ki gülniñ gonçesi dök **teh-be-teh** kandur
Eger yüz miñ bahâr olsa açılmağı nê imkândur” (50/1) (Yücel, 1995: 147).

Kirkiz (2013: 165-166), kelime tekrarıyla oluşabilecek bir kelime grubunun şekilsel olarak “ikileme”yle benzerlik gösterse de işlev açısından ikileme özelliği taşımayabileceğine dikkat çeker: “Şairler, bazen bir kelimenin anlam yoğunluğunu arttırmak veya o kelimeyi daha güçlü hâle getirmek maksadıyla tekrarlardan istifade eder. Bu sayede yinelenen ifade güçlü bir vurguya kavuşur. Bu tarz örnekleri ikilemelerden ayrı tutmak gerekir.” *Divan*’da bu şekilde yapılmış ikizlemeler de geçmektedir. Anlatımı kuvvetlendirmek için yapılmış bu tekrarlar şöyledir:

“Yok saña vefâ vü rahm ü pervây nêtey
Ey **vây nêtey vây nêtey vây nêtey**” (232/2) (Yücel, 1995: 239).

“Mên asru harâb u yâr köp müstağnî
Ey **vây maña vây maña vây maña**” (184/2) (Yücel, 1995: 227).

““Âşık olğaç kördüm ol şimşâd kâddin yüz belâ
Allâh Allâh ‘ışk ara mundağ belâlar bar emiş” (58/2) (Yücel, 1995: 153).

“Könlümde közümdede **‘ışk êdi ‘ışk**
Şi‘rimde sözümde **‘ışk êdi ‘ışk**” (556/3) (Yücel, 1995: 316).

“Köñülge miñnet ü gam her nê **bolsa bolsa** êdi
Ki yârğa katılıp gayrdın kütulsa êdi” (123/2) (Yücel, 1995: 190).

Bu tür ikizlemelerde yinelenen sözcükler arasına ünlemler ve sıfatlar gibi anlamı pekiştirecek sözcükler girebilir:

“Ger vaşl müyesser olmas aytay bâbür
Feryâd habîb ü âh u **feryâd habîb**” (286/2) (Yücel, 1995: 252).

“Bahâr mevsimi yetti vü hoş hevâ ötti
Teğâfûl eyleme sâkî ki **ötti** hâ **ötti**” (483/1) (Yücel, 1995: 297).

“Merdâneliğınızı barı el bildi
Rahmet sizge hezâr **rahmet sizge**” (210/2) (Yücel, 1995: 233).

1.2.9. Koşut Yineleme (Symploce)

Koşut yineleme, “Bir bölükteki dizinin sonlarındaki sözcüklerin başka bir bölükte aynı yerlerde yinelenmesiyle yapılır” (Özünlü, 2001: 121-122). Öztekin (2002: 88-89), Özünlü’den hareketle koşut yinelemenin; matlanın bir dizesinin maktada tekrarlanmasıyla yapılan redd-i matlayı çağrıştırdığını, vasıta beyitlerin tekrar edilmesiyle oluşan terci-i bentlerin de koşut yinelemeye örnek sayılabileceğini belirtir. Ayrıca Özünlü (2001: 138), bu yineleme türünün önyineleme ve artyinelemenin ikisinin birden aynı bölükte toplanmasıyla oluştuğunu belirtir.

Bâbürr Divanı’nda bir bölükteki dizinin sonundaki sözcüklerin başka bir bölükte aynı yerlerde yinelenmesiyle yapılmış koşut yinelemeler şöyle gösterilebilir:¹¹

“**Nêçe** hüsñ ehliidin maḥzun köñül âzâr **tapḳay sên**
Nêçe gül-çihrelerdin bağrıñ içre ḥâr **tapḳay sên**
Nêçe maḳdûr bar nêçe anıñ râyiçe bargay sên
Nêçe bargan sayı özünñi bî-miḳdâr **tapḳay sên**” (99/1-3) (Yücel, 1995: 176-177).

Yukarıdaki ilk iki dizinin sonlarında kullanılan artyinelenmiş sözcükler şiirin sonraki beyitlerinde de aynı yerde yinelenmektedir. Aynı zamanda bu beyitlerde önyineleme de yapılmıştır.

“**Bu** nêçük zulmdür nihâyeti **yok**
Bu nê yağlıg sitem ki gâyeti **yok**
Cân u köñlide cüz’ cehâlet **yok**
Hiç işide anıñ ‘adâlet **yok**” (129/26,32) (Yücel, 1995: 204).

¹¹ Yapılan çalışmalarda koşut yinelemenin örneklendirilmesinde farklı anlayışlar söz konusudur. Karataş (2021: 220-221), Demirel Kamanlı (2024: 179), Güneş (2011: 151), Boztaş (1994: 179) koşut yinelemeyi önyineleme ve artyinelemenin aynı anda kullanılması olarak değerlendirir. Ulus (2021: 156-157), farklı mısralarda/bölüklerde geçen artyinelemeleri koşut yineleme kabul eder. Kayhan (2013: 151), mısra olarak bölüklerde tekrarlanan ifadeleri koşut yineleme olarak kabul eder. Gümüş (2023: 97), redd-i matlaları koşut yineleme kabul eder. Uğur (2024: 223) ve Öztekin (2002: 89), terci-i bentlerde tekrar eden vasıta beyitleri koşut yineleme kabul eder.

Yukarıdaki dizelerde artıyınelenmiş sözcükler şiirin sonraki beyitlerinde de aynı yerde yinelenmiştir. Bölükte önyineleme de görülmektedir.

“Kadi şâh-ı gül dök nigârım **kanı**
Lebi gonçe dök gül-‘izârım **kanı**
Nê tañ yüz nigâr olsa kan yaş ile
Ki ol yüzi gül yaş nigârım **kanı**
Kara keçelerde közüm yarutur
Uşal şem‘-i şebhâ-yı târım **kanı**” (53/1-3) (Yücel, 1995: 149).

Yukarıdaki beyitlerde mısra sonlarında *kanı* sözüyle yapılan artıyinelemeler sonraki bölümde aynı yerde tekrarlanmıştır.

“Kim körüptür ey köñül ehl-i cihândın **yaşılığ**
Kim ki andın yaşı yok köz tutma andın **yaşılığ**
Ger zamânı nefy kılsam ‘ayb kılma ey refîk
Körmedim hergiz nêteyin bu zamândın **yaşılığ**” (24/1-2) (Yücel, 1995: 132).

Yukarıdaki beyitlerde mısra sonlarında *yaşılığ* sözüyle yapılan artıyinelemeler sonraki bölümde aynı yerde tekrarlanmıştır.

Önyineleme ve artıyinelemenin ikisinin birden aynı bölümde toplandığı yinelemeler de koşutluk yapan yineleme kabul edildiğinden aynı beyitlerde bu şekilde kurulmuş örnekler de geçmektedir:

“Nê körey tûbânı kadd-i hoş hırâmın **barıda**
Nê kılay sünbülîni hatt-ı müşg-fâmın **barıda**” (14/1) (Yücel, 1995: 125).

“Yüz hasret ü iştiyâk **birle**
Yüz min elem ü firâk **birle**” (126/3) (Yücel, 1995: 192).

“Zahmın köñül tiler aña **kılğay sên**
Zahmın köñülge bî-hatâ **kılğay sên**” (237/1) (Yücel, 1995: 240).

“Geh elgime gâbgabın **alsam**
Geh ağzıma ol lebiñni **alsam**” (126/20) (Yücel, 1995: 194).

“Yana bir köz gamıdın haste **körer mên özni**
Yana bir zulfğa vâbeste **körer mên özni**” (121/1) (Yücel, 1995: 189).

1.2.10.Ek Yinelemesi (Homoioleuton)

Birbirinden farklı sözcüklere aynı eklerin getirilmesi ile yapılan yineleme türüdür (Özünlü, 2001: 122). Eklerdeki aynı ses birliklerinin yinelenmesi metne anlam ve ritim açısından katkı sağlar. Türkçenin ek çeşitliliği şiirlerde

ahengi sağlamada önem arz eder. *Bâbü'r Divanı*'nda geçen ek yinelemesi örnekleri aşağıdaki beyitlerde gösterilmiştir.

Bazı beyitlerde yalnızca bir ek türü yinelenmiştir:

“Nêtey**in** nè kılay**ın** derdim üçün
Çâre kimdin biley**in** derdim üçün” (132/7) (Yücel, 1995: 211).
“Yâr gamı**dın** hier elemid**in**
Şabr kemid**in** nâle vü feryâ**d**” (77/4) (Yücel, 1995: 164).

“Cevr**de** nâdir zulm**de** mâhir
İşv**ede** kâdir gamz**ede** üstâ**d**” (77/3) (Yücel, 1995: 164).

Bazı beyitlerde birkaç ek türü mısraların aynı yerlerinde koşturularak yinelenmiştir:

“Fikr**im** bu durur ki saña yêtsem
Zikr**im** bu durur söz**ü** eşitsem” (126/10) (Yücel, 1995: 193).

“Köz**ümde** egerçi yok cemâ**li**
Könl**ümde** durur velî hayâ**li**” (126/9) (Yücel, 1995: 193).

“İşv**e** bile gamze**ni** vü nâzı**ni** mu d**e**y
Cevr**ü** bile süz**ü** u güdâzı**ni** mu d**e**y” (229/1) (Yücel, 1995: 238).

“Vaş**fı** nêçük kılay bu müjden**i**
Çı**nı** kândın biley bu müjden**i**” (128/18) (Yücel, 1995: 200).

“Leb**i** hâsret**ide** zâr tapar m**en** cân**ı**
Köz**i** fûrkat**ide** hâste körer m**en** öz**ni**” (121/2) (Yücel, 1995: 189).

1.2.11.Çaprazlama (Chiasmus)

“Dil bilgisel yapıların zıt özelliklerle art arda gelecek biçimde kullanılmasıdır” (Özünlü, 2001: 121). Karataş (2021: 219), *çaprazlamada*, zıt yapıyla yinelenmelerden farklı olarak kelimelerin veya kelime gruplarının tekrarlanmadığını, zıtlığın anlam yönüyle oluştuğunu belirtir. *Bâbü'r Divanı*'nda örnekleri şöyledir:

“Cihânda her kişige **bar** murâ**d**
Min**i** **yoktur** murâ**d**ı sindin ayru” (39/2) (Yücel, 1995: 141).

Dünyada her insanın bir muradı vardır. Benim senden başka muradım yoktur.

Beyitte “Dünyada her insanın bir arzusu vardır ama benim yoktur.” sözleriyle önce anlamsal bir karşıtlık oluşturulmuş sonra yine “senden başka”

ifadesiyle ilk mısraya anlamsal dönüş yapılmıştır. Bu durum *çaprazlama* olarak değerlendirilebilir.

“Tekellüf her nêçe şûrette bolsa andın artuğ sên
Sêni cân dërler **ammâ** bî-tekellüf cândın artuğ sên” (35/1) (Yücel, 1995: 138).

Bedeli ne şekilde olursa olsun sen ona değersin. Sana “can” derler ama şüphesiz ki candan ötesin.

Aşk konulu bu beyitte maşuk her türlü eziyete katlanır çünkü sevgili buna değer. Sevgili adlandırmalarında *can* sözcüğü kullanılsa da *canan* candan daha üstün bir varlıktır ve canan uğruna candan geçilir. Beyitte bu anlamsal karşıtlıkla *çaprazlama* yapılmıştır.

“Maña barmağ müşkil ü kèlmek saña âsân durur

Uşbu müşkilni maña yâ rab sên âsân kılğa sên” (113/4) (Yücel, 1995: 184).

Bana gitmek zor ve sana gelmek kolaydır. Ya Rab! Bu zorluğu bana sen kolaylaştır. Ya Rab!

Beyitte zor olan *gitme* eyleminin kolay olan *gelme* eylemine sahip olan Rab tarafından kolaylaştırılması istenmiştir. İlk mısradaki müşkül, ikinci mısradaki giderilme talebiyle *çaprazlanmıştır*.

1.2.12.Zıt Yapılı Yineleme (Antimetabole)

Zıt yapılı yineleme “Art arda gelen tümceler içinde sözcüklerin zıt dil bilgisel özelliklerle kullanılmaları biçiminde yapılır” (Özünlü, 2001: 120). Karataş (2021: 218), zıt yapılı yineleme ile *çaprazlamanın* benzer özellikler taşıdığını ancak zıt yapılı yinelemede tekrar edilen unsurun ilk unsura tamamen benzediğini sadece anlam bakımından zıtlık taşıdığını belirtir.

Bâbü'r Divanı'nda zıt yapılı yineleme örneklerinde kimi zaman iki farklı unsurun iki karşıt durumda bulunması söz konusudur. Bu yinelemeler, genellikle âşık ile maşuğun karşıt davranışları üzerinden kurulur:

“Yâd eylemediñ hergiz munça ki yalınıp mên
Sên mênî sağınmay sên mên sênî sağınıp mên” (480/1) (Yücel, 1995: 297).

Bunca yalvardım, asla dikkate almadın. Sen beni düşünmüyorsun, ben seni düşünmüşüm.

“Hâlimni nêçe dësem dëmes sên mênî yâr

Sên dëmesenñ êy yâr mênî mên nê dëyin” (248/2) (Yücel, 1995: 243).

Hâlimi ne kadar anlatsam da sen bana yâr demezsin. Ey yâr, sen söylemezsen ben bana ne diyeyim?

“Nêçe tegâfûl êtip **maña bakmayın yörür ol**
Nêçe tazarru‘ êtip **mên aña bakıp turayın**” (97/4) (Yücel, 1995: 176).

Nasıl anlamazlıktan gelip bana bakmadan gider. Ben ona yalvararak nasıl bakıp durayım?

“Mêni hicrânda köydürseñ köñül sendin savutmas mên
Egerçi sên unuttuñ mênî sênî mên unutmas mên” (438/1) (Yücel, 1995: 290).

Beni ayrılıkta yaksan da gönül senden soğumaz. Eğer sen beni unutsan ben seni unutmam.

Bazı beyitlerde zıt dil bilgisel özellikler dışında tekrar edilen unsurun ilk unsura tamamen benzediği, sadece anlam bakımından zıtlık taşıdığı görülür:

“Kûşeî tutsam cihânnıñ ehlidin ğam körmesem
İsterem el körmese mênî vü mên hem körmesem” (492/1) (Yücel, 1995: 299).

Köşeyi tutsam, dünyanın insanlarından keder görmesem. Başkası beni görme, ben de (onları) görme.

“Da‘vâ-yı ‘ışk êtip ğayr bâbüri ‘ayb kılma
Kim mên edim sênîñ dëk sên bolğa sên mênîñ dëk” (59/5) (Yücel, 1995: 153).

Aşk davası güdüp artık Bâbüri’ü ayıplama. Ki ben (de) senin gibi(ydim), sen (de) benim gibi olacaksın.

Bazı zıt yapılı yinelemelerde iki farklı unsur iki farklı durumla ilgili aynı anda yinelenir:

“Andın soñra ayak êligge alıban
Sên tutsañ u mên içsem mên tutsam u sên” (243/2) (Yücel, 1995: 241).

Ondan sonra kadehi ele alıp sen tutsan ve ben içsem, ben tutsam ve sen (içsen).

Bu beyitte *sen* ve *ben* unsurları; *içmek* ve *tutmak* eylemleri ile iki kez zıt yapılı yineleme yapmıştır.

Zıt yapılı bazı yinelemeler, karşılaştırmalı bağlaçlarla da sağlanmıştır:

“Barça ta‘zîm kılıp birbirini mestâne

Kâh başta ayak érdi geh ayakta baş édi” (108/6) (Yücel, 1995: 181).

Hepsi birbirine kendinden geçercesine hürmetler gösterip kâh başta ayaktı kâh ayakta baştı.

1.2.13.Çapraz Yineleme (Antistrophe)

“Bir bölümde birbiri ardına gelen iki tümcenin, başka bir bölümde yerlerinin değiştirilerek kullanılmasıdır” (Özünü, 2001: 122; Boztaş, 1994: 180). Karataş (2021: 221), çapraz yinelemenin mısra değil beyitler arasında gerçekleştiğini belirtir.¹² *Divan*’da beyitler arası iki cümlemin art arda başka bölümde yinelendiği çapraz yinelemeye rastlanmamıştır. Ancak tek cümlemin yer değiştirilerek başka bölümde yinelendiği örnekler de çapraz yineleme olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki iki örnekte beytin ilk mısrasındaki ifade birkaç beyit sonra başka bir beytin ikinci mısrasında yinelenmek suretiyle çapraz yineleme yapılmıştır:

“Saçınığ sevdâsı tüşti başıma baştın yana

Tîre boldı rûzgârım ol kâra kaştın yana

Ayağım yetkençe bâbü r dek kiter érdim nêtey

Saçınığ sevdâsı tüşti başıma baştın yana” (9/1,5) (Yücel, 1995: 122-123).

“Kim körüptür éy köğül ehl-i cihândın yahşılığ

Kim ki andın yahşı yok köz tutma andın yahşılığ

Yahşılık ehl-i cihândın isteme bâbü r gibi

Kim körüptür éy köğül ehl-i cihândın yahşılığ” (24/1,6) (Yücel, 1995: 132).

Mısralar arasında söz gruplarının yer değişimleri ile yapılan çapraz yinelemeler ise şu şekildedir:

¹² Özünü (2001: 122), çapraz yinelemeye “Biz de karaderiliyiz onlara göre/ Tarla çabalayan, pamuk toplayan, tütün kıran/ Tarla çabalayan, pamuk toplayan, tütün kıran/ Biz de karaderiliyiz onlara göre”; Boztaş (1994: 180), “**Kardeşliğin alıcı kuşu/ Kalkar konar/ Köylü/ Biçer ayırık otlarını ayıra başaklardan/ Kalkar konar/ Kardeşliğin alıcı kuşu**” örneklerini vererek art arda gelen iki cümlemin başka bir bölümde yer değişikliği ile kullanımını gösterir. Kotan (2022: 33), “**Yaylaklar kışlak** ola, **kışlaklar yaylak** ola; **Tat kızını Türk** ala, **Türk kızını** hem **Tat** ala” mısralarını vererek mısralar arasında bir çapraz yineleme yapıldığını gösterir. Ancak Kotan’ın 2. verdiği örneğe benzer: “Korkularından arınmak için zenciler beyazlara muhtaçtır; suçlarından arınmak için de beyazlar zencilere” örneğini Özünü (2001: 120) zıt yapılı kabul eder. Bu çalışmada Özünü (2001) ve Boztaş’ın (1994) sınırlarını belirlediği “iki tümcenin başka bir bölümde yer değişikliği ile yinelendiği” bir çapraz yineleme tespit edilememiştir. İki örnekte tek cümlemin aynı şekilde yer değişikliği ile yinelendiği görülür. Ancak beyitlerde geçen yerleri değiştirilmiş ifadeler de çapraz yineleme olarak değerlendirilmiştir.

**“Nêçe kim kıldım vefâ kördüm cefâ
Nêçe kim kördüm cefâ kıldım vefâ”** (128/13) (Yücel, 1995: 201).

**“Ĥabîb bolsa êdi yâ raķîb ölse êdi
Raķîb ölse êdi yâ ĥabîb bolsa êdi”** (123/1) (Yücel, 1995: 190).

**“Nê çâre kılay nêtey ki têngri gûyâ
Mihnetni maņa yâr etti miĥnetķa mênî”** (249/2) (Yücel, 1995: 243).

Bâbü’ün şiirlerinde bazı söz gruplarındaki sözcüklerin mısralar arasında yer değiştirmeleri de çapraz değerlendirme olarak değerlendirilebilir:

**“Köñülge boldı ‘acâyib belâ kıara saçıñ
Şikeste köñlüme êrmiş kıara belâ saçıñ”** (10/1) (Yücel, 1995: 123).

**“Ol kıara köz hicride tün dek kıarardı kündüzüm
Yâ rab andaķ künni ol közi kıara körsetmegey”** (92/3) (Yücel, 1995: 173).

**“Gerçi ‘âşık lâzımı ‘âlemde rüsvâlĥ durur
‘Işķ ara bâbü’ kibi rüsvâ-yı ‘âlem bolmasun”** (80/6) (Yücel, 1995: 166).

**“Saçıñ belîñçe vü belîñ dağı saçıñ kibi nâzûk
Leţâfet içre yok farkı bu êkkinîñ ser-i mûyî”** (102/3) (Yücel, 1995: 178).

1.2.14.Tırmanma (Climax)

Özünlû’nün (2001: 120) yineleme türleri arasında saydığı *tırmanma*, sözcük ya da söz gruplarının ya da cümlelerin gittikçe artan bir önem sırasına göre art arda sıralanması yoluyla oluşturulur. Şiir dilinde karşılaştırılması, mısraların uzunluk sınırı olması sebebiyle zor olduğundan daha çok nesirde görülür. *Divan*’da *tırmanma* olarak değerlendirilebilecek örnek şöyledir:

**“Körgeç ok közüme sürüp öptüm
Öpkeç ok başıma kıoyup kıoptum”** (131/4) (Yücel, 1995: 209).

Görünce gözüme sürüp öptüm. Öpünce başıma kıoyup ayağa kalktım.

Beyitte *görmek*, *göze sürmek*, *öpmek*, *başına kıoymak*, *ayağa kalkmak* eylemleri bir aşamalılık bildirir şekilde sıralanarak *tırmanma* yapılmıştır.

1.3.Söz Dizimsel Yineleme

Özünlû (2001: 123), söz dizimsel yinelemelerin yapısal koşutluğu sağladığını, çaprazlamanın da söz dizimsel yinelemeler açısından ele alınabileceğini belirtir. Karataş (2021: 222), söz dizimsel yinelemelerin aynı unsurların veya aynı dizilişe sahip unsurların oluşturduğu yinelemeler olarak

incelenebileceğini belirtir. Aynı unsurların bölüm sonlarındaki tekrarı olan nakaratlar da söz dizimsel yinelemelerin bir kolunu oluşturur.

Aşağıdaki beyitlerde her mısranın öge dizilişi ve cümle türü aynıdır:¹³

“Çerhniñ mên körmegen cev̄ ü cefâsı kaldı mu
Haste köñlüm çekmegen derd ü belâsı kaldı mu” (49/1) (Yücel, 1995: 147).
özne **yüklem**

“İşk râh u resmini unutka mên
Zühd tavr u şîvesini tutka mên” (128/15) (Yücel, 1995: 200).
belirtili nesne **yüklem**

“Ġayrga nêçe vefâ kılğay sên
Cânıma nêçe cefâ kılğay sên” (118/1) (Yücel, 1995: 187).

yer tamlayıcısı zarf tamlayıcısı yüklem

1.4. Anlam Bilimsel Yineleme

Anlam bilimsel yineleme “birbirinin peşi sıra gelen iki tümcede ya da aynı bölümde art arda gelen iki tümcede, bir sözcüğün iki ayrı anlamda kullanılması” ile yapılır (Özünlü, 2001: 124). Eş sesli sözcüklerin ya da çok anlamlı eylemlerin aynı mısra ya da bölüklerde kullanılması anlam bilimsel yinelemedir. Karataş (2021: 223), zıt anlamı veya aynı anlamı çağrıştıran sözcüklerin bir arada kullanılmasının da anlam bilimsel yinelemelerin içerisinde yer aldığını belirtir. Bu durumda klasik edebiyat söz sanatlarından cinas, tezat, tenasüp sanatları bağlamındaki yinelemeler bu sınıfa dahildir.¹⁴

Bâbü'r Divanı'nda anlam bilimsel yineleme olarak değerlendirilebilecek örnekler şunlardır:

Eş sesli sözcüklerin kullanımı ile anlam bilimsel yineleme yapılmıştır:

“Yâ kaşın yanlıg eğilgen cism-i zârımnı mu dèy
Yâ saçın dèk tîre bolğan rûzgârımnı mu dèy” (68/1) (Yücel, 1995: 159).

Yay kaşın gibi eğilmiş, inleyen bedenimi mi anlatacak? Ya da saçın gibi karanlık ömrümü mü anlatacak?

¹³ *Divan*'da söz dizimsel yinelemeyi sağlayan diğer yineleme türleri, adlandırıldıkları başlıklarda değerlendirildiğinden burada yalnızca öge dizilişi açısından koşut yinelemelere yer verilmiştir.

¹⁴ Aslan (2010: 17-22), *Bâbur Divanında Öncelemeler ve Öncelemelerde Paralelizm* makalesinde *Divan*'daki öncelemeleri ve koşutlukları incelemiştir. Cinaslı, anlamdaş, yakın anlamlı, karşıt anlamlı ve kökteş sözcükleri önceleme açısından ele almıştır.

Yukarıdaki beyitte *yâ* “yay” ve *yâ* “ya bağlacı” eş sesli olarak kullanılmıştır.

Divan’da eş ve yakın anlamlı sözcüklerin kullanımı ile de anlam bilimsel yineleme yapılmıştır:

**“Kuyuş yañlığ yüzüne mên durur mên vâlih ü hayrân
Yañı ay dëk kaşınğa mên durur mên ‘âşık u mâyl”** (73/4) (Yücel, 1995: 162).

Güneş gibi yüzüne şaşkın ve hayran (olan) benim. Yeni ay gibi kaşına âşık ve hevesli (olan) benim.

Yukarıdaki beyitte *yañlığ* ve *dëk* sözcükleri “gibi” anlamında eş anlamlı sözcüklerdir. İki mısradaki iki farklı edat grubu kurularak anlam bilimsel yineleme yapılmıştır. Aynı beytin son sözcüklerinde ise bağlama grubu ile yakın anlamlı sözcükler arasında anlam bilimsel yineleme kurulmuştur.

**“Murâd vaşlıñ êrür êyle yâd bâbüri
Unutmağıl yana bu nâ-murâd bâbüri”** (466/1) (Yücel, 1995: 294).

Murad(ım) vuslatındır, Bâbüri’ü yâd et. Bu kısmetsiz Bâbüri’ü unutma.

Bu beyitte *yâd êyle-* ve *unutma-* eylemleri anlam açısından birbirini karşılar nitelikte olduğundan anlam bilimsel yineleme örneğidir.

Karşıt anlamlı sözcüklerin kullanımı ile de şiirdeki anlam pekiştirilmiş ve anlam bilimsel yineleme yapılmıştır:

**“Külmes maña şubh-ı vaşl bâbüri
Her nêçe ki hîcr şamı yığlay”** (60/7) (Yücel, 1995: 154).

Bâbüri, kavuşma sabahı bana gülmez. Her nasıl ki ayrılık akşamı ağlar.

Yukarıdaki beyitte *kül-* “gülmek” ve *yığla-* “ağlamak” ile *şubh-ı vaşl* “kavuşma sabahı” ve *hîcr şamı* “ayrılık akşamı” sözlerinin anlamsal karşıtlıkları anlam bilimsel yineleme yapılmasını sağlamıştır.

1.5. Metinsel Yineleme

Metinsel yinelemeler, şiirde belirli dizelerin tekrarlanması biçiminde yapılır, ritmi ve vurguyu sağlar. Bu yinelemeler, metnin bütünü ile bir anlam uyuşması sağlayarak yapının anlamsal derinliğini artırır. Özünlü (2001: 126), bazı kaynaklarda metinsel yinelemeler olarak sadece nakaratlardan bahsedildiğini belirtir. *Bâbüri Divanı*’nda doğrudan nakarat bulunan şiirlere rastlanmaz. Ancak bir beytin ilk mısrasının başka bir beytin ikinci mısrasında tekrarlandığı çapraz yineleme örnekleri bulunur. Ancak bu

örneklerdeki yinelemeler nakaratlar gibi süreklilik arz eden ritim sağlamaz. Bu nedenle *Bâbü'r Divanı*'nda belirgin bir metinsel yineleme tespit edilememiştir.

Sonuç

Yazınsal yapıtların iç yapılarını meydana getiren dil kullanımlarının çeşitli kuramlar doğrultusunda çözümlenmesinde deyiş bilimi ilkelerinden yararlanılır. Özellikle şiir dili, özlü ve imgeli anlatımı ve ezgisel ahengi nedeniyle deyiş biliminin çalışma alanıdır. Divan şiiri ve deyiş bilimi, çalışma sahaları ve yöntemleri bakımından farklılıklar gösterse de divan şiirindeki ahenk öğeleri ile deyiş biliminin ilkeleri (koşutluk, yineleme, önceleme ve sapma) arasında ortaklıklar bulunur. Divan şiirinde söz tekrarına dayalı edebî sanatlar deyiş bilimi ilkelerinden *yineleme* ile benzerlik gösterir. Şiir kurgusu içinde önemli yapı unsurlarından olan yinelemeler, şiirin yapısında belirli bir düzen oluşturarak şiire estetik bir nitelik kazandırır. Anlamı, söz ve söylem ile pekiştirerek şiire akıcılık ve ahenk katar. Bu nedenle şairler şiirlerinde ahengi sağlayacak her türlü unsuru yerinde ve doğru kullanarak sanatsal başarılarını ispata çalışır. Özellikle divan edebiyatı, şairlerin sanatsal maharetlerini ustaca göstermelerine olanak tanıyan bir alandır.

Teorik ve estetik esaslarını İslam kültüründen alarak meydana gelen ve özellikle Fars edebiyatının tesiriyle şekillenen *divan edebiyatı*, Osmanlı sahasında olduğu kadar Doğu Türkçesinde de önemli şairler yetiştirmiştir. Bâbü'r Şah, 16.yy.da Çağatay sahasında yetişmiş, farklı yazın türlerinde eserler kaleme almış bir hükümdardır. *Divan*'ında topladığı şiirleri hayatına, kişiliğine ve sanatına dair fikir verecek denli gelişmiş bir üslup barındırır.

Bu çalışmada Bâbü'r Şah'ın *Divan*'ındaki yinelemeler deyiş bilimi açısından ses bilgisel, biçim birimsel, söz dizimsel, anlam bilimsel ve metinsel açıdan tasnif edilerek tanımlanmış ve şu saptamalara varılmıştır:

- Bâbü'r'ün, klasik edebiyatın estetik gaye ve anlayışına uygun olarak şiirlerinde *metinsel yineleme* dışında tüm yineleme türlerini kullandığı tespit edilmiştir. *Divan*'da en fazla *biçim birimsel yineleme* türünün örnekleri yer alır.
- Şiirlerin bazı beyitlerinde ünlü ve ünsüz dağılımlarında farklılıklar görülür. Bâbü'r, bazen sadece bir sesi bazen birden fazla sesi yineleyerek *ses bilgisel yineleme* yapar ve müzikal bir ahenk oluşturur.

- Tek sözcükten oluşan ya da tekrarlı bağlaçları, kimi zaman farklı mısraların aynı yerlerinde kimi zaman dağınık şekilde kullanır (*bağlaç yinelemesi*).
- İsim, zamir, sıfat, zarf gibi sözcük türlerini ardışık mısraların başında, ortasında ve sonunda kullanarak *önyineleme*, *iç/odak yineleme* ve *artyineleme* yapar. Böylece şiirlerinde ritim oluşturur.
- Anlamın beyitlere ya da bölüklere sığdırıldığı divan şiirinde Bâbü'r sözünü, söze başlarken kullandığı söz veya söz öbekleriyle sonlandırarak *zıt koştut yineleme* yapar. Böylece sözü başladığı noktaya geri taşıyarak anlamsal bütünlüğü sağlar.
- Bazı beyitlerde mısrayı bitirdiği sözle bir sonraki mısraya başlar. Bu da ifadeyi pekiştirmek için kullandığı *kıvrımlı yineleme* türünü teşkil eder.
- Bâbü'r, bazı beyitlerde aynı sözcüğü farklı eklerle kullanır (*çok ekli yineleme yineleme*). Aynı köklerin ses uyumu ile farklı eklerin anlamsal işlevini birleştirerek bir ahenk yakalar.
- İkilemeleri ve tekrarlı söz öbeklerini kullanarak *ikizleme* yapar. *ser-â-ser*, *dem-â-dem*, *ser-be-ser* gibi Farsça pekiştirmeli ikilemeleri kullanarak çabası bir ritim oluşturur.
- Dize sonlarındaki sözcükleri diğer bölüklerde kullanarak *koştut yineleme* yapar ve şiirsel bütünlüğü sağlar.
- Farklı sözcüklere aynı ekleri getirerek hem işlev hem ses yinelemesi yapar (*ek yinelemesi*).
- Anlamca karşıt durumları bir arada betimleyerek *çaprazlama*; art arda gelen tümcelerde sözcüklerin zıt dil bilgisel özelliklerini vurgulayarak *zıt yapıtlı yineleme* yapar.
- Aynı mısraları başka bölüklerin farklı yerlerinde kullanarak *çapraz yineleme*; ardışık durumların aşamalılığını ön plana çıkararak *turmanma* örneği verir.
- Söz dizimsel açıdan da birbiriyle paralel yapıtlı beyitlere yer veren Bâbü'r, öge sıralanışı ve kelime grupları açısından uyumlu mısraları art arda sıralayarak bir ezgi oluşturur.
- Eş sesli, eş ve yakın anlamlı, karşıt anlamlı sözcükleri ya da söylemleri birbirine koştut olacak şekilde şiirine yerleştirerek *anlam bilimsel yineleme* yapar.

Divan'daki şiirler sözcük çeşitliliği açısından incelendiğinde Bâbü'r'ün söz varlığının yinelemeye ihtiyaç duymayacak denli geniş olduğu görülür. Belki de bu nedenle şiirlerinde nakaratlara hiç yer vermemiştir. Aynı mısranın sık sık tekrarı yerine sanatsal anlayışı ölçüsünde yinelemeleri şiirlerin bütününe dengeli bir şekilde dağıtmıştır. Deyiş biliminin ayrı bir bilim alanı olarak anılması 20.yy.a uzansa da Bâbü'r Şah'ın da dahil olduğu klasik edebiyat çevresinin deyiş biliminin ilkelerine çok da uzak olmadığı görülmektedir. Klasik eserlerin çağdaş dil bilimi yaklaşımları ile yeniden çözümlenmesi müelliflerin edebî dilini tespit etmek açısından alan yazınına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan (2016), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- ASLAN, Üzeyir (2010), "Bâbur Divanında Öncelemeler ve Öncelemelerde Paralelizm", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4.4, 1-26.
- BAYRAKTAR, Eyüp (2024), *Nabi Divanında Gelenekten Sapmalar ve Biçim Bilimsel Yinelemeler*, Yüksek Lisans Tezi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat.
- BOZTAŞ, İsmail (1994), "Metindilbilim Açısından Şiir", *Dilbilim Araştırmaları*, 5, 171-194.
- BURGUCU, Burçin (2019), *Türkçede Sözdizimsel Yinelemeler*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- DEMİREL KAMANLI, Ezgi (2024), "Deyiş Bilimi Açısından Baykara Dîvânı: Yinelemeler", Ed. Turgut TOK-Salih Mehmet ARÇIN-Orhan BALDANE, *Bilimin Işığında Türkolojinin İzinde Pamukkale Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün 30.Yılına Armağan*, Günce Yayınları, Ankara, 173-181.
- DİLÇİN, Cem (1997), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yayınları, Ankara.
- DÜŞGÜN, Umut (2011), *En Eski Türk Şiiri Metinlerinin İmge Bilim ve Deyişbilim Yöntemleriyle İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, Muğla.
- ERDEM, Mehmet Dursun (2005), "Harezmi Türkçesinde İkilemeler ve Yinelemeler Üzerine", *Bilig*, 33, 189-225.
- GÜLER, Hakan (2021), *Eski Türkçede Yinelemeler ve Öncelemeler*, Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi, Ordu.
- GÜMÜŞ, Mustafa Yunus (2023), "Nedîm'in Gazellerinde Yinelemeler", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 13.1, 75-102.
- GÜNEŞ, Bahadır (2011), "Borçalılı Valeh Hacılar'ın Şiirlerinde Yinelemeler", *Karadeniz Araştırmaları*, 29, 147-156.
- HATİBOĞLU, Vecihe (1981), *Türk Dilinde İkileme*, TDK Yayınları, Ankara.

- HİRİK, Erkan (2018), "Türkçede Tekrarlı Yapı Sınıfları", *Türkiyat Mecmuası*, 28.2, 37-65.
- ILDIRI, Nursan (2025), "Tog'ay Murod'ın "Otamdan Qolgan Dalalar (Babamdan Kalan Tarlalar) Romanında Yer Alan Biçimbirimsel Yinelemeler", *Turcology Research*, 82, 1-11.
- KARABULUT, Mustafa (2019), *Üslupbilim (Stilistik) ve Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir İnceleme*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KARATAŞ, Derya (2021), "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Yineleme", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23.Yunus Emre ve Türkçe Özel Sayısı, 212-225.
- KAYHAN, Hatice (2013), "Fikret Demirağ'ın Şiirlerinde Yinelemeler", *Folklor/Edebiyat*, 74, 145-155.
- KİRKİZ, Saniye (2013), *Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın Şiirlerinde Yinelemeler*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- KOTAN, Hüsnü (2022), "Değişbilimsel Bağlamda Dede Korkut Kitabı Gümbet Nüshası'nda Yer Alan Biçimbirimsel Yinelemeler", *Anasay*, 20, 19-46.
- MACİT, Muhsin (1990), "Nesimi'nin Şiirlerinde Ahengi Sağlayan Unsurlardan Tekrarlar Üzerine", *Yönelişler*, 48, 26-36.
- MACİT, Muhsin (1996), *Divan Şiirinde Ahenk Unsurları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- ÖZKAN, İbrahim (2011), "Türk Atasözlerinde Yinelemeler", *Turkish Studies*, 6.1, 1649-1656.
- ÖZTEKİN, Özge (2002), "Divan Şiiri ile Değişbilim Arasında Yapısal Bir Köprü: Fuzûlî ve Bâkî Divanlarında Yer Alan Biçimbirimsel Yinelemeler", *Türkbilgi*, 3, 83-105.
- ÖZTEKİN, Özge (2010), "Değişbilimsel Bir Paralel Yineleme Unsuru Olarak Divan şiirinde Redd-i Matla", *Turkish Studies*, 5.4, 584-609.
- ÖZÜNLÜ, Ünsal (2001), *Edebiyatta Dil Kullanımları*, Multilingual Yayınları, İstanbul.
- SARAÇ, Yekta (2004), *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul.
- SARAÇ, Yekta (2012), "Klasik Edebiyat Bilgisine Göre Divan Şiirindeki Ahenk Ögeleri", *Journal of Turkish Language and Literature*, 37.37, 105-136.
- SELÇUK, Bahir (2009), "Divan Şiirindeki Ses ve Ahenkle İlgili Sanatlara Genel Bir Bakış" Ed. Süleyman ÇALDAK-İbrahim Halil TUĞLUK, *Adıyaman Üniversitesi Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu, 15-16 Mayıs 2009*, Anı Yayıncılık, Ankara, 483-491.
- TANYERİ, Kaan (2023), "Şiir Dilinde Yineleme", *Söylem Filoloji Dergisi*, 8.3, 684-701.

- TOPRAK, Funda (2005), “Harezmi Türkçesinde İkilemeler”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5.2, 277-292.
- UĞUR, Fatih (2024), “Ahmedî Divanı'nda Biçimbirimsel Yinelemeler ve Koşutluklar”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 8.1, 217-234.
- ULUS, Gökçe (2021), “Değişbilimsel Çözümleme Yoluyla Nâzım Hikmet'in Dünyanın En Tuhaf Mahluku Şiirinin İncelenmesi”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5.1, 149-170.
- YILDIRIM, Ahmet (2023), “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Yinelemeler”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11.1, 13-25.
- YILDIZ, Seher (2023), *Bâbü'r Divanı'nın Türkiye Türkçesine Aktarımı*, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Niğde.
- YILDIZ, Hüseyin (2025). “Seyyid Nesimî'nin Tuğuğlarında Paralelizm”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 113, 85-104.
- YÜCEL, Bilal (1995), *Bâbü'r Divanı (Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara.

GÜNGÖR DİLMEN'İN *KURBAN* OYUNUNUN KURGUSAL YAPISI

The Fictional Structure of Güngör Dilmen's Victim Play

Sibel BAYRAM*

ÖZ: Kurban, mitolojik, dinî öğelerle kurulu töreye, otoriteye bir başkaldırı eseridir. Güngör Dilmen tarafından 1967 yılında yazılan *Kurban* Medea hikâyesine Anadolu'nun geleneklerini katarak modern tragedya olarak yeniden yorumlar. Antik Yunan tragedya özelliklerini taşıyan *Kurban*, yerel ile evrenseli birleştirir. Erkek egemen toplumda, üzerine kuma getirilmek istenen Zehra'nın başkaldırışı ve trajik sonunu anlatır. Zehra'nın mücadelesi aslında bireysel değildir, toplumun vicdanının sorgulandığı evrensel bir mücadeledir. Sosyal adaletin ve eşitliliğin olmadığı köyde Zehra'dan, eşi Mahmut'un kuma getirmesini kabullenmesi beklenir. Daha önce de binlerce yıl kadınlar, kuma geleneğine boyun eğmek zorunda kalırlar. Bu yüzden Zehra'nın başına gelenler ilk değildir ve son da olmayacaktır. Zehra'nın isyanı köydeki kadınlar dâhil kimse tarafından tasvip edilmez. Zehra başta çevresindeki insanlardan, özellikle kadınlardan destek alacağını düşünse de mücadelesinde yalnızdır. Diğer kadınlar, bu gelenekten dolayı mutsuz da olsalar kabul etmekten başka çareleri yoktur, Zehra'ya da boyun eğmesini tavsiye ederler. Kullanılan dini hikâyeler, rüya ve anlatılarla Zehranın dramatik durumu, çaresizliği ortaya konulur ve karakter değiştirilemeyen trajik kaderini yaşar.

Anahtar Kelimeler: Başkaldırı, tragedya, mitoloji, kadın

ABSTRACT: Kurban is a work of rebellion against tradition and authority based on mythological and religious elements. Written by Güngör Dilmen in 1967, Kurban reinterprets the Medea story as a modern tragedy by adding Anatolian traditions. Bearing the characteristics of ancient Greek tragedy, Kurban combines the local with the universal. It tells the story of Zehra's rebellion in a male-dominated society and her tragic end. Zehra's struggle is not an individual one, but a universal one in which the conscience of society is questioned. In the village, where social justice and equality do not exist, Zehra is expected to accept her husband Mahmut's imposition of a woman as a wife. Women have been forced to submit to the tradition of kuma for thousands of years before. Therefore, what happened to Zehra is not

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Düzce, sibelbayram02@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2862-415X



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Bayram

Geliş Tarihi / Received: 10.04.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

the first time and will not be the last. Zehra's rebellion is not approved by anyone, including the women in the village. Although Zehra thinks that she will get support from the people around her, especially women, Zehra is alone in her struggle. Even though the other women are unhappy with this tradition, they have no choice but to accept it and advise Zehra to submit to it. With the religious stories, dreams and narratives used, Zehra's dramatic situation, her helplessness is put in the centre and the character experiences her tragic fate that cannot be changed.

Keywords: Rebellion, tragedy, mythology, woman

Cite as / Atıf: BAYRAM, S. (2025). Güngör Dilmen'in Kurban Oyununun Kurgusal Yapısı. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 437-450. <https://doi.org/10.33207/trkede.1672401>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr

Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Türk tiyatrosunda önemli bir yere sahip olan Güngör Dilmen, çok geniş bir coğrafyadan karakterler seçerek olayları tarihî, mitolojik, dinî unsurlarla birleştirerek, çeşitli konuları işlemiştir. Dilmen, Anadolu hikâyelerinden, Yunan mitolojisinden, Türk destanlarından birçok motifi kullanır. “Güngör Dilmen, tiyatro eserlerinde mitolojiyi ve tarihî konuları temel alırken toplumun yaşadığı siyasî, kültürel ve ideolojik problemlere çâreler arama çabasıdır. Onun tiyatro eserleri bu bağlamda uyarıcı ve yol gösterici bir yapıya sahiptir. Yazar, geçmiş dönemlerde ve farklı coğrafyalarda insanlığın yaşadığı dram ve trajedileri ele alırken aslında insanlığın evrensel nitelikteki yaralarına temas eder, geçmişte yaşanan örneklerle bugünün sorunlarına ışık tutmaya çalışır. Güncel sorunlara evrensel çözümler üretir” (Pulat, Bayraktutan, 2019:391).

Klasik tiyatronun özelliklerine hâkim olan Dilmen, özellikle tragedya biçiminde yazdığı eserlerinde koro, dans unsurları yer alır. Dilmen’in 1967 yılında kaleme aldığı *Kurban* klasik Antik tiyatrosunun özelliklerini taşımakla beraber, yerel kültürel malzemelerinin kullanıldığı bir oyundur. Yazar, konuyu Yunan tragedya yazarı Euripides’in *Medea* oyunundan esinlenerek yerelleştirmiştir. *Medea* oyununda Iason, Medea ile evli ve iki çocuk babasıdır. Medea’dan boşandıktan sonra kralın kızıyla evlenmeyi planlamaktadır. Büyülü güçlere sahip olan Medea bunu kabullenemez ve eşi Iason’u cezalandırmak için iki çocuğunu öldürür. *Kurban* oyununda ise Anadolunun kuma geleneği üzerinden olay yeniden yazılır. Mahmut, Zehra ile evlidir ve iki çocuğu vardır. Birgün gördüğü on beş yaşındaki Gülsüm’e âşık olur ve Zehra’nın üstüne kuma olarak getirmek ister. Zehra, bu evliliği kabul etmez ve tek başına hem töreye, eşine, köylülere karşı mücadele eder, eserin sonunda o da Medea gibi çocuklarını öldürerek Mahmut’a en büyük cezayı vermek ister.

1. Karakterlerin Kurgusal İşlevi

Kurban, modern bir tragedyadır. Antik Yunan döneminde tragedyanın tarihi M.Ö. 500-400 yıllarına kadar dayanır. Atina’da Tanrı Dionysos için her yıl şenlikler düzenlenirdi. Bu şenliklerde tiyatro ile ilgilenen sanatçılar, tiyatro yarışmalarına katılırlardı. Aristoteles de tragedyaya ayrı bir önem verir ve Poetika eserinde uzun uzun tragedyanın özelliklerinden bahseder. Aristoteles, “Tragedya, ahlâksal ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır. İçine aldığı her bir bölüm için özel araçlar kullanır, eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. Bu bakımdan tragedya, salt bir öykü [mythos] değildir. Tragedyanın uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir (katharsis). Sanatçı güzelleştirilmiş harmoniyi yani dil deyince, harmoniyi, yani ve ölçüsünü içine olan bir dili anlıyorum” (Aristoteles, 1987:23). cümlelerini ifade ederek, tragedyanın katharsizm özelliğine ve seçkin diline vurgu yapar. Tragedyadaki katharsizmi oluşturan en önemli unsur karakterlerdir. Karakterler yoluyla, belli bir düşünce, eyleme aktarılır. “Tragedya, bir eylemin taklididir. Bu eylem, karakter ve düşünce bakımından belli bir özellikte olması gereken eylem halindeki kişilerce temsil edildiğine göre, - çünkü, bu iki etkenle eylemler belli bir özellik kazanırlar- o halde karakter ve düşünce, trajik eylemin iki etkeni olarak ortaya çıkar; kişiler, eylemlerinde bu iki etkene uyarak ereklerine ulaşırlar yada ulaşamazlar” (Aristoteles, 1987:24). Kurban’da bulunan her bir karakter, belli bir eylemin, düşüncenin temsilcisidirler. Bu karakterlerin hiçbirisi, oyun boyunca yaptıkları eylemlerin sonucunda ereklerine ulaşamaz ve tragedya türünün bir özelliği olan trajik bir sonla eser sonlandırılır.

Tragedyalarda bir antagonizma söz konusudur. “Antagonizma kavramının genel olarak karşıtlığı sembolize ettiğini söylemekle birlikte Mouffe literatüründe; karşıtlıkları, karşılıklı mutabakata varma yöntemiyle çözüme eğilimi bulunmayan, kendi varlığını karşısındakinin yok edilmesi için mücadeleye adanmış, şiddet kullanmaktan kendini sakınmayan “düşman” tanımı üzerinde şekillendiğini görmekteyiz” (Coşgun, <https://www.academia.edu>). Kurban’da başkaldıran Zehra ve otoriteyi temsil eden diğerleri karşı karşıyadırlar. Zehra var oluş mücadelesini yaparken antagonizma yaşar ve sonunda yok oluşu seçer.

1.1. Trajik Karakterler

Tragedyalarda karakterlerin zenginliği, farklılığı düşünceyi temsil etme açısından önemlidir. Tragedyalardaki trajik karakter, kaderi önceden belirlenmiş, hiçbir şekilde sonu değişmeyen karakterlerdir. Örneğin Sofokles’in Oedipus tragedyasında, Oedipus’un babasını öldüreceği ve

annesiyile evleneceği daha annesinin karnındayken bir kahin tarafından söylenir, bu sonun olmaması için yapılanların hiçbir hikâyenin sonucunu değiştiremez ve Oedipus trajik sonunu yaşar.

Kurban'da Zehra, Gülsüm ve Zehra'nın çocukları trajik karakterlerdir. Zehra, bireysel iradesi ile toplumsal kurallar, gelenekler arasında sıkışıp kalır. Oyunun başındaki didaskalik metinde Zehra'nın odası, Zehra'nın sıkışmışlığını gösterir. "Genişçe bir oda görünür. Bu oda arkada bir iç odaya açılır. Zehra'nın döşeği serili bu odanın içi bir iki sahnede görünür... Öte yandan dekor, Zehra'nın dışa karşı sınıksız kapanmışlığını verebilmeli" (Dilmen, 2008:7). Zehra'nın odasındaki sıkışmışlık, aslında onun hayatını yansıtır. Eşi Mahmut'un kendisinin üzerine kuma getirmemesi için yoğun bir çaba içerisine girer. Mahmut'u ikna etmek, eski güzel günlerini Mahmut'a hatırlatmak için narçiçeği gelinliğini giyer, ancak Mahmut, Gülsüm'den başkasını düşünmemektedir. Mahmut'un iradesizliğini gören Zehra, "Eve getirme şu kızı Mahmut, yalvarırım. Göz yumacağım git, başka kadınla nefsinin körlet bir süre, başına kakmam. Sonra dönersin evine" (Dilmen, 2008:39) diyecek kadar çaresizdir. Zehra, orta yaşlı, iki çocuk annesidir. Gülsüm ise on beş yaşında güzel bir genç kızdır. Zehra, zehirli bir zakkum, yılan, Gülsüm ise sümbüldür. Mirza, "Geçende mor bir yılan çıktı karşıma, şöyle bir yekindi topraktan. Gözlerinden içime kara bir ışık aktı. Bir türlü unutamiyorum, şimdi odaya girince de öyle oldu" der (Dilmen, 2008:19).

Zehra, Gülsüm'e göre yaşlı olduğunun farkındadır, ancak iradesinden vazgeçmez. Kumayı kabul etmesini öğütleyen kadınlara, "Nice çoğaltsanız, örneği boş... Bana aykırı. Binler bin, ben birim. Aşımı ocağımı paylaşırım herkesle, paylaşmam erkeğimi" (Dilmen, 2008:54) ifadelerini kullanır. Zehra, var olan gelenekleri sorgular ve eşitsizliği aklıyla kabullenemez. Zehra gördüğü rüyada, Mahmut'un Gülsüm'ü seçtiği onunla birlikte olduğunu görür. Bu rüya onu değiştirir, çünkü artık genç, güzel Gülsüm ile başedemeyeceğinin farkına varır. Zehra, duygusallığı bırakır ve intikam duygusuna kapılır, düğünü yaptırmamaya kararlıdır. Zehra, ataerkil düzende var olan kuma töresini, sorgular. Zehra, "Gelir benim kurduğum düzeni benimle paylaşır, bir gün değil on gün değil bütün bir ömür boyu kapımı, bacamı, ocağımı üleşir, bereketli güvecimi üleşir, ışığımı karanlığımı üleşir, ben de ona, Sen kimsin kız nerden geldin, niye geldin? Büyücü müsün, bağcı mısın? diyemem" (Dilmen, 2008:76) diyerek adaletsizliği sorgular. Düğün alayı, Zehra'nın evine geldiği sırada, Zehra gelinin evine girmesine izin vermez ve "Eşikten attırmayacağım ayağını" (Dilmen, 2008:81) diyerek iki çocuğunu ve kendisini koçun yerine kurban eder.

Trajik karakterlerden diğeri de Gülsüm'dür. Gülsüm on beş yaşında güzel bir Çerkez kızı olarak tasvir edilir. "Oyunda Zehra'nın rakibesi olan Gülsüm, kişilik olarak da Zehra'ya karşıt çizilmiştir. Zehra'nın orta yaşlılığına ve ana oluşuna karşın, Gülsüm genç, taze ve bakiredir. Gücü Zehra'nınki gibi dargın ve pekişik değildir" (Şener, 1970:53). Gülsüm soyut ve pasif bir karakterdir. Oyun boyunca hiçbir diyalogu yoktur. Mahmut, onu görürü görmez aşık olur ve abisi Mirza'dan onu ister. Mirza, mal mülk karşılığında Gülsüm'ü Mahmut'a verir. Mahmut, Mirza'ya Gülsüm'ün bu evlilik konusunda istekli olup olmadığını sorduğunda Mirza, "On beş yaşındaki kızın gönlü ne olacak?" (Dilmen, 2008:15) demesi törede genç kızın kendi evliliği ile ilgili herhangi bir iradeye sahip olmadığını gösterir. Kendi hayatı üzerinde hiçbir karar yetkisinin olmayışı, tüm kararların ailenin erkeği, abisi Mirza tarafından verilmesi, Gülsüm'ün sadece bir obje olarak oyun boyunca sürüklenmesi onu da trajik bir karakter yapar.

Zehra'nın çocukları Murat ve Zeynep, Zehra tarafından kurban edilen diğer trajik karakterlerdir. Eserin başındaki Hz. İbrahim hikâyesi anlatılırken aslında eserin trajik sonuna gönderme yapılır. Hikâyede, Hz. İbrahim'in sadakati sınanır ve sınavı geçen Hz. İbrahim'e oğlu İsmail yerine kurban edilecek koç gönderilir. Mahmut, Gülsüm ile yapacağı düğünde kurban edilmek üzere bir koç alacaktır. Oyun içinde oyun tekniği ile Mahmut oğlu Murat'a hikâyeyi anlatır. Fatma Keçeli, Dilmen'in yazarın bu kıssayı anlatırken aynı zamanda kurban inancını da sorguladığını ifade eder.

"Hazreti İbrahim'in oğlunu kurban etme masalına, Murat'ın müdahalesi ile, bir çocuk gözünden tanrıya eleştirel açıdan yaklaşmıştır. Bu sorgulamayı bir çocuğun, yani inançların henüz körleştirmedeği, dogmatizmden uzak bir bilincin yapıyor olması önemlidir.

Mahmut: Bir gün Tanrı, "Ya İbrahim, seni bir sadık kulum olarak bilirim, Seni sevdiğim için de bu oğulu sana verdim ihtiyar yaşında, Ama şimdi sen beni ne kadar sevdiğini göstermek için İsmail'i kurban et bana" demiş.

Murat: Hem vermiş, hem geri istiyor Tanrı insanlarla öyle konuşur mu baba?" (Keçeli, 2003:21).

Murat, güçlü olan Tanrı'ya kurban sunulmasını sorgular.

1.2. Otoriteyi Temsil Eden Karakterler

Oyunda, Mahmut, toplumsal otoriteyi temsil eden karakterdir. Mahmut, yıllarca eşi Zehra ile birlikte çalışarak mal mülk edinmiştir. İki çocuğuyla mutlu, huzurlu yaşarken Gülsüm ile karşılaşması sonucu ona âşık olur ve törelerin de kendisine verdiği hakkı kullanarak ikinci defa evlenmek ister. Duyguları arasında sıkışıp kalan Mahmut, Zehra'nın ve çocuklarının hakkını korumak isterken Gülsüm'den de vazgeçemez. Gülsüm için Mirza'ya mal

mülk verir. Mirza'nın daha fazla açgözlülük yapması sonucunda bir ara Gülsüm'den vazgeçerse de tutkusu galip gelir ve Mirza'nın tüm isteklerini kabul eder. Zehra'nın karşı çıkmasına karşılık, "Eve yeni bir kadın getiren erkek bir ben miyim?" (Dilmen, 2008:38) diyerek durumu normalleştirip, erkek olarak hakkı olduğunu belirtir. Mahmut, artık duygularının tesirinde Zehra'nın duygularını anlayacak durumda değildir. Mahmut, "Onsuz yapamam, Gülsüm kanıma buyruk" (Dilmen, 2008:38) diyerek oyunun trajik sonunun değişmeyeceğinin de sinyalini verir. Mahmut, ataerkil düzendeki otoriteyi temsil eder.

Mirza da otoriteyi temsil eden diğer bir karakterdir. Gülsüm'ün abisidir. Açgözlü ve kız kardeşini rızasını sormadan evli, çocuklu Mahmut ile mal mülk karşılığında evlendirmek ister. Oyun boyunca Gülsüm'ün güzelliğinden ve maharetlerinden söz ederek Mahmut'u daha şevklendirmek ve evlilik kararını uygulatmak isteyip daha fazla mal elde etmeye çalışır.

"Mirza: Değirmenli tarlayı bağışlarsan?

Mahmut: Yoo, oraya kadar uzanma dostum.

Mirza: Uyuşamayacağız canım, kısmet değilmiş.

Mahmut: Yıkıcı konuşuyorsun.

Mirza: Sen yapıcı konuşuyorsun hani.

Mirza: Sözü edecek bir şey kalmıyor geriye. Benim yaşayacağım da bir yaşam şurda. Köyde oğlanlar birbirinin kanına girecek, saçının ucunu gören hevesleniyor" (Dilmen, 2008:25).

Mirza için kardeşi bir pazarlık objesidir.

1.3. Koroya Benzeyen Toplum Figürleri

Klasik Yunan tragedyalarında koronun önemli bir işlevi bulunur. Tragedyalarda koro, seyirciye yön verir, seyircinin oyunu anlamlandırmasını ve aynı zamanda katharsizmi de sağlar. Dramatik yapıyı güçlendirirken, farklı misyonları bulunur. Örneğin, Sofokles'in *Antigone* oyununda, Antigone, kendi inançlarıyla devletin yasaları arasında kalır. Koro, bazen Antigone'nin yanında bazen de Kreon'un yanında davranarak karşıt fikirlerin daha belirgin gösterilmesini sağlar. Zaman içerisinde korodaki kişi sayısı değişir. Aiskhylos oyunlarında on iki kişilik koro bulunur, Sofokles ise bu sayıyı artırır ve on beş kişilik bir koro oluşturur. Zamanla daha fazla oyuncunun sahneye çıkmasıyla birlikte koronun işlevi azaltılır.

Kurban oyunu Yunan tragedyaları ile birçok yönde benzerlikler görülür. Dilmen, eserini kurgularken klasik tragedyadaki koroyu kullanır. Oyundaki Halime ve kadınlar koroyu temsil eder. Kurban'daki kadınlar, zaman zaman Zehra'yı yatıştırmaya çalışırken bazen de kışkırtıcı rolü oynarlar. Kadınlar,

eserdeki gerilimin seviyesinde etkili olurlar. Zehra, Halime kadına Mahmut'un kuma getirmek isteğinden vazgeçtiğini söylediğinde, Halime kadın, Zehra'ya kadınlığını kullanması yönünde öğüt verir. "Usunu kadınlığına ortak et" (Dilmen, 2008:28). Bu bölümde Zehra'yı yatıştırıcı, yol gösterici rolünü oynarlar.

Kadınlar, zaman zaman kışkırtıcı rolünde de görülür. Kadınlar, Gülsüm'den "Gözleri menekşe, lepiska saçları, beli zambak, Çerkez güzeli" (Dilmen,2008:45) diyerek Zehra'nın başkaldırısını hızlandırırlar.

2. Kurban Motifinin Kurgusal İşlevi

Kurban, tarih boyunca pek çok farklı kültürde farklı biçimlerde var olan, arkaik ritüellerin en eskisi ve yaygınıdır. Kurban, fedâ etmeyi, vazgeçisi içerirken aynı zamanda bir dönüşümü de ifade eder. "İnsanlık tarihine bakıldığında insanların felaketlerden korunma ve kurtulma, bereketli ürün elde etme, işledikleri günahlardan arınma, tabiatüstü güçlerle aralarındaki ilişkiyi güçlendirme, bozulduğuna inandıklarında tamir etme, kavuştukları nimetler dolayısıyla şükretme gibi nedenlerden dolayı kurban kestikleri görülmektedir. Bunlardan hareketle insandaki minnettarlık, arınma, fedakârlık, isteğinin gerçekleşmesi, korktuklarından korunup emin olma, geleceği kontrol etme, tanrı ile ilişkilerini iyi tutarak olumlu benlik geliştirme ve zor zamanlarında başa çıkma duygusunun kurban kesme davranışında etkili olduğu söylenebilir" (Çetin, 2008:5). Zamanla modernleşmenin etkisiyle beraber dinlerdeki kurban, şiddeti arttırdığı, hayvanlara zarar verdiği gerekçeleriyle eleştirilmiştir.

Güngör Dilmen, Kurban oyununda Hz. İbrahim'in kurban kıssasını işler. Mahmut, Gülsüm ile yapacağı düğünde kesilmek üzere bir kurban alır. Mahmut, koçla oynayan oğlu Murat'a Hz. İbrahim'in kurban hikâyesini anlatır.

"Mahmut, "Hazreti İbrahim işte, kim olacak?
Sen de kim, kim, ne, nasıl diye sormasan olmaz
Tek oğlu varmış, başka çocuğu da yokmuş
İbrahim Efendimiz de İsmail'i deli gibi severmiş benim seni sevdiğim gibi.
Bir gün Tanrı, "Ya İbrahim, seni bir sadık kulum olarak bilirim, seni sevdiğim için de bu oğulu sana verdim ihtiyar yaşında.

Ama şimdi sen beni ne kadar sevdiğini göstermek için İsmail'i kurban et bana" demiş" (Dilmen, 2008:11).

Hız. İbrahim'in kıssasıyla, oyundaki olaylar arasında paralellikler bulunur. Kurban olgusunda itaat, inanç, fedâ edebilme, sınanma iç içedir. Hız. İbrahim, oğlunu kurban edip etmeme arasında kalırken inancı sorgulanır.

Zehra da toplumun dayattıklarına, otoriteye karşı başkaldırı-itaat karşıtlığı arasında bir sorgulama içerisine girer. Kıssa sonsuz bir itaat, teslimiyet hikâyesi iken, Zehra karakteri ile otoriteye karşı olan itaat, teslimiyet eleştirilir. Eserde, kurban olayı hem fiziksel hem de düşünsel olarak işlenir. Zehra, düşünsel olarak inandıklarını, isteklerini, benliğini fedâ etmezken, çocuklarını fedâ eder ve kurban verir. Zehra'nın birey olarak var oluşu ya da yok oluşu söz konusu iken o fiziksel olarak yok oluşu tercih ederken, birey olarak benliğini var eder. Bireyin itaati ve fedâ edilmesi sadece Zehra üzerinden değil, on beş yaşındaki Gülsüm karakteri ile de vurgulanır. Gülsüm'ün eser boyunca hiçbir diyalogu yoktur, bu yöntemle aslında Gülsüm'ün var olamayışı, edilgen, kendi hayatı ile ilgili kararları alma yetisinden uzak, ataerkil düşüncede abisinin verdiği kurallara itaat etmekle mükelleftir. Gülsüm, Zehra'dan daha genç, güzel olmakla beraber, kendisinde Zehra'daki isyan, kararlılık, güç yoktur, o sadece aile ve toplumdaki geleneklere, otoriteye boyun eğer. Abisi Mirza, kardeşinin Mahmut ile evlenmesi karşısında, "On beş yaşındaki kızın gönlü ne olacak?" (Dilmen, 2008:15) diyerek karar verme merciinin kendisi olduğunu gösterir. Para karşılığında Mahmut ile evlenmeye mecbur edilen Gülsüm de oyundaki diğer bir kurbandır.

Eserin sonunda kurban verileceği hem eserin başında anlatılan Hz. İbrahim'in kıssasıyla hem de sürekli bıçağın bilenme motifinin kullanılmasıyla önseme yapıp, okuyucuya eserin sonu hakkında ipuçları verilir. "Mahmut, çıkardığı bıçağı bilemeye başlar.... Mahmut, bilenmiş bıçağı öper, sonra rafın örtüsünün altına koyar" (Dilmen, 2008:40). Bıçağın, sürekli Mahmut'un elinde olması aynı zamanda Mahmut'un kurban edici, otorite sahibi olmasını yansıtır. Eserde, fiziki kurban, vicdani kurban, toplumsal kurban olarak çeşitlidir.

a. Fizikî kurban: Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek isterken, insandan hayvana kurbanın transfer edilmesi ve Zehra'nın da kendisini ve çocuklarını öldürerek kurban etmesidir.

b. Vicdanî Kurban: Mahmut'un Zehra'nın üstüne kuma getirmek isteyişi, köylüler tarafından yadırganmaz. Yıllarca eşiyle fedakarlık yaparak, çalışarak kurduğu evinde bir başkasının da ortak olması köylü vicdanında rahatsızlık uyandırmaz. Köylü kadınlardan I. Kadın, "Üstüne kuma gelen ne ilk ne de son kadınsın." III. Kadın, "Yasası böyle kurulmuş erkeklerce." II. Kadın, "Binlerle Karacaören'de binlerle kadının yazgısı bu sen mi değiştireceksin?" (Dilmen, 2008:54) diyerek Zehra'yı itaat için ikna etmeye çalışırlar. Zehra, ise "Başka bir yasa var benim yüreğimde, ben onu

izleyeceğim” (Dilmen, 2008:54) diyerek vicdanını kurban etmeyeceğini gösterir. Mahmut ise “Eve yeni bir kadın getiren bir tek ben miyim?” (Dilmen, 2008:38) diyerek vicdanını kurban eder.

c. Toplumsal Kurban: Eserdeki toplumsal kurban, toplumun geleneklerinin, otoritenin sarsılmaması yönünde işler. Birey toplumdaki kuralların devamlılığı için fedâ edilebilir. Kurguda, köylüler iradesinin kurban edilmesi gerektiği yönünde Zehra’ya telkinde bulunurlar.

İyi ve kötü karşıtlığı üzerinden köyde var olan toplumsal kurallar, gelenekler sorgulanır. Aristoteles, “Eylemde bulunanlar ya iyi ya da kötüdürler; bütün ahlâksal özelliklerimiz dönüp dolaşıp sonunda bu iyi-kötü karşıtlığına varır” (Aristoteles, 1987:13) der. Zehra, iyi-kötü mücadelesinde hem kaybeden hem de kazananıdır.

3. Rüyanın Dramatik ve Kurgusal İşlevi

Edebî metinlerde, rüya motifi bazen karakterlerin bilinçaltını, çatışmalarını gösterirken bazen de kurguda olacak olanlara bir gönderme olarak kullanılır. Hildebrandt, rüyalarla ilgili şunları dile getirir. “Rüyalarda ne olursa olsun, malzemelerini gerçek yaşamdan ve gerçekliğin çevresinde dönen zihinsel yaşamdan aldıklarını söyleyecek kadar ileri gidebilirim... Ne kadar tuhaf sonuçlara ulaşırlarsa ulaşsınlar, aslında hiçbir zaman gerçek rüyadan kurtulamazlar; ve en aptalca olduğu kadar en yüce yapılarını da her zaman için dünyada duyu organlarımızdan geçen temel malzemeden, ya da uyanık düşüncelerimizde zaten şu veya bu biçimde yer eden şeylerden - başka bir deyişle dışarıda veya içeride yaşadıklarımızdan- ödünç almaları gerekir” (Freud, 2016:70). Kurban’da Zehra, Mahmut ile Gülsüm’ün evliliklerine engel olmak için çâreler düşünürken, rüya görür. Rüyasında, yardım istediği köydeki kadınlar, Gülsüm’ü omuzlamış Zehra’nın evine getirirler. Kadınlar, Gülsüm’ü onun için öldürdüklerini söylerler. Yatakta yatan Mahmut’un yanına yatırılırlar. Zehra, Gülsüm’den kurtulduğunu düşünüp sevinirken Gülsüm’ün ölü vücudu dirilir. Rüyanın bu kısmı aslında Zehra’nın Mahmut’u ikna etmek için nar çiçeği elbisesini giydiği ana bir göndermedir. Mahmut, Zehra’yı nar çiçeği elbisesiyle gördüğünde Zehra ile olan evliliklerinin ilk zamanlarını, Zehra’yı ne kadar çok sevdiğini hatırlar, Gülsüm’ü unutacağını dile getirir. Zehra artık her şeyin geride kaldığını düşünürken, Mahmut, Gülsüm’ü unutamayacağını, onsuz olamayacağını söyler ve Mirza’nın istediği tüm mal varlığını ona vermeye karar verir. Rüyanın bu kısmı Zehra’nın umutlanıp sonradan tekrar Mahmut tarafından hayal kırıklığına uğratılmasının bir yansımasıdır.

“Rüyaların bir görünür bir de gizil içeriği vardır. Görünür içerik, rüyayı gören kişinin anlattığı biçimiyle rüyanın içeriğidir. Gizil içerik rüya düşüncelerinden oluşur. Rüya düşüncelerinin bilinçdışından bilince çıkmasını engelleyen sansür nedeniyle gizil içerik, görünür içeriğe dönüşür” (Anlı, 2010:73). Rüyada, kadınlar Gülsüm için, “Gözleri menekşe, lepiska saçları, beli zambak demeti, güzelin Çerkezi, Gülsüm” ifadelerini kullanırlarken, Zehra için,

“Kadınlar: Gülsüm, Gülsüm
Güllen, sümbüllen gelir
Zehra, Zehra zehir
Sende zakkumlar çiçeklenir” derler” (Dilmen, 2008:45).

Zehra’nın rüyasında bunu görmesi aslında kendisi de Gülsüm’den yaşlı, güzel olmayan bir kadın olduğunun farkındadır. Gülsüm ise henüz en beşinde, evlenmemiş, genç güzel bir kızdır. Zehra’nın onunla yarışacak, kazanacak durumu yoktur. Bu sahne, Zehra’nın bilinçaltını ortaya çıkarmaktadır. Rüyada Mirza, Mahmut ile Gülsüm’ü yan yana görünce Mahmut’un Gülsüm’e resmi nikah kıymasını ister.

“Halime: Acelesi ne oğlum, bunca yıl Zehra da imam nikahıyla oturdu, hem ona gün gibi bir Murat ay gibi bir Zeynep doğurdu.

Mirza: Eskidendi o, şimdi imam nikahı battal, artık kız tarafının da hakkı, hukuku var” (Dilmen, 2008:47).

Mahmut, Zehra ile yıllar boyu imam nikahı ile yaşamış iki çocukları olmasına rağmen Zehra’ya resmi nikah kıymamıştır. Resmî nikahı rüyasında görmesi, Zehra’nın endişelerini gösterir. Rüyada Mahmut, Gülsüm için yaptığı kurbanın pöstekisini Gülsüm’ün ayaklarının altına serer. Zehra, Gülsüm evine geldiğinde kendisinin ikinci sırada olacağını farkındadır. Mahmut’un pöstekiği Gülsüm’ün ayaklarının altına sermesi tüm mal varlığını, her şeyini Gülsüm’e vereceğini, Zehra’nın tüm evdeki hâkimiyetini kaybedeceğini gösterir. Zehra’nın bilinçaltındaki bu kaygı, rüya yoluyla su yüzüne çıkar.

“Rüyada, kadınlar:
“Eşikten attırmayacaktın ayağını,
Eşikten attırmayacaktın ayağını,
Attırmayacaktın ayağını eşikten,

Gülsüm gelince olacağı buydu” (Dilmen, 2008:51) demesi, Zehra’nın bu evliliğe asla boyun eğmeyeceğine dair bir göndermedir.

Freud, rüyalar için, “Uyanık düşüncelerin yoğun bir şekilde meşgul olduğu izlenimlerin, sadece uyanık düşünce süreci tarafından şöyle veya böyle bir yana itildiği zaman rüyalarda ortaya çıktığı gerçeği karşısında şaşırılmaktadır” (Freud, 2016: 79) ifadesini kullanır. Rüyaların Kurban

oyununda zaman zaman sonda olacak olanlara gönderme, zaman zaman karakterlerin bilinçaltının ortaya konulmasında yardımcı unsur olarak kullanıldığı görülmektedir.

4. Anlatıların Kurgusal İşlevi

Kurban oyununda dramatik yönü güçlendirmek, gerilimi arttırmak, karakterlerin bilinçaltı duygu ve düşüncelerini ortaya çıkarmak, eserdeki temayı daha etkili verebilmek için anlatılardan faydalanılmıştır. Eserin başında Hz. İbrahim kıssası anlatılır. Mahmut, Gülsüm ile yapacağı düğün için kurbanlık koç alır. Koçu otlatmaya götüren oğlu Murat'a kurban kıssasını anlatır. Mahmut, oğlu Murat ve Mirza kurban hikâyesini dramatize ederler.

“Mahmut: Tek oğlu varmış, başka çocuğu da yokmuş. İbrahim Efendimiz de İsmail'i deli gibi severmiş benim seni sevdiğim gibi. Bir gün Tanrı, “Ya İbrahim, seni bir sadık kulum olarak bilirim, seni sevdiğim için de bu oğulu sana verdim ihtiyar yaşında. Ama şimdi sen beni ne kadar sevdiğini göstermek için İsmail'i kurban et bana, demiş.

Mahmut: Böyle yalnız kim var yeryüzünde İbrahimce?
Yol bitmese, bitmese.

Ama dağın doruğunda yol bitmiş. Düşünürmüş İbrahim, Tanrının buyruğunu söylesin mi İsmail'e söylemesin mi?” (Dilmen, 2008:12).

Anlatılan bu kısas aslında eserin olay örgüsünün çerçevesini belirlemektedir. Mahmut da tıpkı Hz. İbrahim gibi sıkışmış, ahlaki, vicdani çıkmazını göstermektedir. Mahmut, Gülsüm ile evlenmek isterken diğer taraftan Zehra ve çocukları arasında kalmış, karar vermeye çalışmaktadır.

Köyün muhtarı, Zehra'yı ikna etmek için dinden referans verir ve Hz. Muhammed'in de Hz. Hatice üzerine kuma getirdiğini anlatır. “Din ekseninde şekillenen geleneksel toplumlarda din, kontrol mekanizması olduğu kadar bir takım istismlara da alet edilir. Zehra'yı ikna etmekte çaresiz kalan köy muhtarı, Hz. Muhammed'in de Hz. Hatice'nin üstüne kuma getirdiğini söyleyerek; Zehra'yı yatıştırmaya çalışır. Muhtarın bu sözünün samimiyetten uzak olduğunun bilincinde olan Zehra, “Peygamberin bütün dediklerini tutunuz da bir karı üstüne karı almak kalmıştı” karşılığını verir” (Güneş, 2007: 249).

Eserde diğer bir anlatı, köyde daha önce başka bir Zehra'nın üzerine getirilen kumanın hikâyesidir.

“Halime: Yamaçtaki gelin taşını bildin mi?
II. Kadın: At, insan biçimleri seçermiş kişi o kayalara uzun uzun bakınca.
Halime: Senden önce başka bir Zehra'nın

Üstüne kuma gelirmiş.
Kadın koyup gidememiş evini, ocağını
Çocuklarından ötürü. Susmuş beklemiş.
Gelin alayını görünce uzaktan
Öyle bir ah kopmuş ki yüreğinden yanıtlamış dağ taş “Aaah!”
Anında taş kesilmiş düğüncüler taş at üstünde taş gelin taş, çevresindeki
köylüler” (Dilmen, 2008: 55).

Bu anlatı Zehra'ya ilham kaynağı olur, daha önce ne yapacağı konusunda kararsızlık içerisindeyken, bu hikâyeyi dinledikten sonra Gülsüm'e asla izin vermeyeceğine dair kararını verir. Eserdeki olay örgüsünü değiştirip, trajik sona doğru olaylar hızlanır.

Sonuç

Güngör Dilmen'in Yunan mitolojisine ait olan Medea'nın hikâyesinden yola çıkarak ve yerli kültürel unsurları ekleyerek yazdığı Kurban oyunu modern bir tragedyadır. Klasik tragedyaya unsurları kullanılarak dinfedaî, toplumsal hikâyelerle zenginleştirilerek bireyin bireysel-toplumsal çatışmasını anlatır. Mahmut karakteriyle vicdan çıkmazını anlatılırken Zehra karakteriyle bireysel irade ile toplumsal irade arasındaki çıkmazı görürüz.

Kurgudaki kıssa, rüya ve halk efsanesi karakterlerin bilinçaltını ortaya koymak, olay örgüsündeki gerilimi arttırmak, okuyucunun da sorgulamasını sağlamak için kullanılır. Hz. İbrahim kıssası sadece dinî bir hikâye değildir, bireyin iradesi ve kaderi arasındaki gerilimin ortaya konmasında önemli bir rol oynar. Anlatılan rüya ise bireyin bilinçaltı duygularını ortaya koymak, Zehra'nın ruhsal dünyasını okuyucuya göstermek için yardımcı unsurdur. Taşa dönüşen düğün alayını anlatan efsane ise Kurban oyunun sonuna bir göndermedir.

Zehra trajik bir kadın karakterken Mahmut ve köylüler toplumsal otoriteyi temsil ederler. Eserde Zehra, Anadolu'da kuma geleneğine boyun eğmek zorunda kalan binlerce kadına karşılık isyankâr, geleneği kabul etmeyen, erkek-kadın arasındaki eşitsizliğe, köydeki ataerkil düşünceye hayır diyen, bu uğurda çocuklarını ve kendisini feda eden bir kadındır. Bununla birlikte oyun sadece bir kadının bireysel trajedisi değildir, toplumun kolektif düşüncesi, inanç sistemleri, gelenekleri üzerine sorgulama ve çatışmayı sunan bir anlatıdır.

KAYNAKÇA

- ANLI, İrem (2020), *Psikanalize Giriş*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul.
ARISTOTELES, (1987), *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- ÇETİN, Özgür (2008), *Kurban İle İlgili İnanç ve Tutumlar*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- COŞGUN, Melih, “Chantal Mouffe’da Antagonizma’nın Kökenleri Üzerine Bir Deneme”, <https://www.academia.edu> erişim tarihi:10.02.2025
- DİLMEN, GÜNGÖR (2008), *Kurban*, Mito Boyut Yayınları, İstanbul.
- FREUD, Sigmund (2016), *Rüyaların Yorumu*, Öteki Yayınevi, İstanbul.
- GÜNEŞ, Mehmet (2007), “Başkaldıran Kadının Dramı: Kurban”, *Turkish Studies*, 2(1), 247-251.
- KEÇELİ, Fatma (2003), “Güngör Dilmen’in Oyunlarında “Mitolojik, Tarihsel ve Fantastik Olan”ın Kullanımı”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 16(16), 18-45.
- PULAT, Ali ve Bayraktutan, Segül (2019), “Güngör Dilmen’in Tiyatrolarında Toplumsal Temalar”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3(3), 374-393.
- ŞENER, Sevdâ (1970), “Kurban Üzerine Bir İnceleme”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 49-68.

MODERNLEŞME SÜRECİNDE BİR VİTRİN: 1862 LONDRA SERGİSİ VE OSMANLI DEVLETİ'NİN TEMSİLİ

*A Showcase in the Modernization Process: The London Exhibition of 1862
and the Representation of the Ottoman Empire*

Aziz TEKDEMİR*

ÖZ: Ticari, sanayi, zirai, askeri ve kültürel metaların tanıtımı amacıyla düzenlenen fuar veya sergi organizasyonlarını kadim zamanlara kadar götürmek mümkündür. Sanayi devrimi sonrası Avrupa devletlerinde üretimin artması, yeni pazar ve hammadde ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu ihtiyacın giderilebilmesi için sanayi ürünlerinin ve üretim araçlarının tanıtılması amacı ile XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uluslararası sergiler düzenlenmeye başlanmıştır. Ayrıca bu sergilerle ülkelerin bilim, sanayi, teknoloji ve tarım alanlarındaki gelişme ve yeniliklerinin tüm dünyaya duyurulması amaçlanmıştır. Öncülüğünü İngiltere ve Fransa'nın üstlendiği sergiler, ilgili ülkelerin sömürgelerinden gelen hammadde ve bu hammadde ile üretilen mamullerin pazarlanmasına yönelik olarak yapılmıştır. Başlangıçta sanayi ve ticari amaçla başlatılan sergiler, Avrupa ile Avrupa dışında bulunan devletlerin kültür ve yerel sanatları arasında, etkileşime de sebep olmuştur. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Fransa'da ulusal düzeyde ve XIX. yüzyılın ilk yarısında çeşitli Avrupa ülkelerinde düzenlenen benzer etkinliklerin doruk noktası olan Londra sergisi ilk uluslararası sergi olarak kayda geçmiştir. 1851 yılında Londra'da açılan sergi bundan sonra düzenlenen diğer uluslararası sergilere de ilham kaynağı olmuştur. Londra Sergisinin akabinde 1853 New York ve 1855 Paris sergilerinden sonra 1862'de ikinci defa Londra'da uluslararası bir sergi düzenlenmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti uluslararası sergilere ilgi göstermiş, hükümlerinde olduğu büyük coğrafyanın her biri kendine has özellikler taşıyan ürünlerini fuarlara göndererek tüm dünyaya tanıtmayı hedeflemiştir.

Bu çalışmada 1862 yılında Londra'da düzenlenen uluslararası serginin, dönemin İngiliz basın ve literatürü ile Osmanlı arşiv belgeleri karşılaştırılarak değerlendirilmesi planlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İngiltere, Londra, Osmanlı Devleti, sergi, üretim, sanayi

ABSTRACT: It is possible to take the fair or exhibition organizations organized for the promotion of commercial, industrial, agricultural, military and cultural commodities back to

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Edirne, aziztekdemir@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1761-8072



OPEN ACCESS

© Copyright 2023 Tekdemir

Geliş Tarihi / Received: 31.05.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 18.06.2025

Yayın Tarihi / Published: 21.07.2025

ancient times. The increase in production in the European States after the industrial revolution brought along the need for new markets and raw materials. In order to meet this need, international exhibitions have been organized since the second half of the nineteenth century with the aim of promoting industrial products and production tools. In addition, these exhibitions aimed to announce the developments and innovations of countries in the fields of science, industry, technology and agriculture to the whole world. Industry exhibitions pioneered by France and England were held for the marketing of raw materials from the colonies of the concerned countries and the products produced with this raw material. The exhibitions, which were initially started for industrial and commercial purposes, also caused interaction between the culture and local arts of the European and non-European states. The London exhibition, which was the culmination of similar events held at the national level in France from the end of the 18th century and in various European countries in the first half of the 19th century, was recorded as the first international exhibition. The exhibition opened in London in 1851 inspired other international exhibitions held after that. Following the London Exhibition, an international exhibition was held in London for the second time in 1862, after the 1853 New York and 1855 Paris exhibitions. Since the second half of the 19th century, the Ottoman Empire showed interest in international exhibitions and aimed to introduce its products to the whole world by sending them to fairground.

In this paper, it is planned to evaluate the international exhibition held in London in 1862 by comparing the British press and the Ottoman archive documents.

Keywords: England, London, Ottoman Empire, exhibition, production, industry

Cite as / Atıf: TEKDEMİR, A. (2025). Modernleşme Sürecinde Bir Vitrin: 1862 Londra Sergisi ve Osmanlı Devleti'nin Temsili. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 15(30), 451-486. <https://doi.org/10.33207/trkede.1710459>

Yayın Tarihi	21 Temmuz 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	

Date of Publication	21 July 2025
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Sanayi devrimi sonrası üretimin artması, hammadde ve yeni pazar ihtiyacını doğurmuştu. Bu sorunun üstesinden gelinebilmesi için mamul ürünler ve araçlar uluslararası fuarlar ile dünyaya tanıtılmaya başlanmıştır. Fuarlarla ülkelerin bilim, sanayi, teknoloji ve tarım alanlarındaki yeniliklerinin dünyaya duyurulması amaçlanmıştır.¹ Uluslararası sergilerin öncülüğünü İngiltere ve Fransa yapmıştır. Sergiler bu ülkelerin müstemlekelerinden gelen hammadde ve sanayi ürünlerinin pazarlanmasına yönelik düzenlenmiştir. Sanayi ve ticari amaçla yapılan bu sergiler, devletlerin etkileşimine katkıda bulunmuştur.²

XIX. yüzyıldaki sergilerin ilham kaynağı Fransız İhtilali döneminde düzenlenen panayırılarda açılan sergiler olmuştur. Savaşlarda İngiltere'ye karşı ekonomik bir silah olarak görülen sergiler Fransız ekonomisine büyük katkılar sağlamış, sonrasında da gelenek haline gelmiştir. Daha sonra da diğer ülkeler Fransa'dan etkilenecek kendi sergilerini düzenlemeye başlamıştır. İlk olarak yerel düzeyde yapılan sergiler daha sonra uluslararası

¹ Gökhan Akçura, *Türkiye Sergicilik ve Fuarçılık Tarihi*, İstanbul 2009, s. 20; Abdullah Martal, *Değişim Sürecinde İzmir'de Sanayileşme: 19. Yüzyıl*, İzmir 1999, s.28.

² Semra Germaner, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Uluslararası Sergilere Katılımı ve Kültürel Sonuçları" *Tarih ve Toplum*, C. XVI, S. 95, İstanbul 1991, s. 33.

statü kazanmıştır.³ İlk uluslararası sergi, İngiltere tarafından 1851 yılında Londra’da açılmıştır. Daha sonra sırasıyla New York (1853), Paris (1855) ve Londra (1862) sergileri düzenlenmiştir.⁴

Sergi İçin Yapılan Hazırlıklar

14 Mart 1860 tarihinde kraliçe, Kraliyet Komisyon Üyelerinin görevlerini tanımlayarak onları tam yetkili kılmış ve serginin kuruluş tüzüğünü yayınlamıştır.⁵ 1851 Londra Sergisi’ndeki başarısından dolayı Prens Albert, 1862 sergisinde de sorumluluk alarak komisyon üyelerine başkanlık etmiştir.⁶ Komisyona Granville Kontu, Buckingham ve Chandos dükü, Thomas Baring, Wentworth Dilke ve Thomas Fairbairn seçilmiş, sekreterliğine de F.R. Sandford atanmıştır.⁷ Sergi için ilk etapta 250.000 sterlinlik garanti fonu oluşturuldu. 15 Mart 1860 tarihine kadar resmi teminat senedi hazırlandı. Nihayetinde 1157 kişi tarafından 451.000 sterlin tutarında senet imzalandı. Bu teminat üzerine İngiltere Bankası, binanın inşası ve sergi için gerekli hazırlıkların yapılması amacıyla toplam 250.000 sterlin avans verdi.⁸ Bina için 1851 sergi binası, Crystal Palace’ın yakınında Royal Horticultural Derneği’nin bahçelerinin bitişiğindeki alan belirlendi.⁹ Sergi binasının planı, mimar Francis Fowke¹⁰ tarafından tasarlandı. Francis

³ Jefferey A. Auerbach, *The Great Exhibition of 1851*, London 1999, s. 9; K. W. Luckhurst, “The Great Exhibition of 1851”, *Journal of the Royal Society of Arts*, C. 99, S. 4845, s. 414-415.

⁴ Rifat Önsöy, (1988), *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Ankara s. 67; Rifat Önsöy, (1984), Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler ve Sergi-i Umumi-i Osmani (1863 İstanbul Sergisi)”, *Belleten*, S.185, Ankara, s. 197-203; Gültekin Yıldız, (2001), “Ottoman Participation in World’s Columbian Exposition (Cgicago-1893), *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 9, s. 135.

⁵ *The Art Journal Illustrated Catalogue of the International Exhibition 1862*, s. ix.

⁶ Jonathan Meyer, (2006), *Great Exhibitions London-New York, Paris, Philadelphia 1851-1900*, Suffolk, s. 109; *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 2.

⁷ *The Art Journal Illustrated Catalogue of the International Exhibition 1862*, s. ix.; House of Representatives, *Industrial Exhibition at London In 1862*, Congress 37, Session 1, No: 8, s. 1

⁸ *The Art Journal Illustrated Catalogue of the International Exhibition 1862*, s. ix.

⁹ House of Representatives, *Industrial Exhibition at London In 1862...*, s. 1; *The Art Journal Illustrated Catalogue ...*, s. ix; BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 13 (Mart 1861).

¹⁰ Fowke 1824’te doğdu ve 1842’de çalışmaya başladı. 1854’te Yüzbaşı rütbesine yükseldi. Daha sonra da hükümet tarafından sivil işlerde çalıştırılmak üzere istihdam edildi. Sergi binasının planlarını yapan Francis Fowke, Kraliyet Mühendislerinden olan Athenaeum tarafından en çok istismara uğrayan adam olarak nitelendirilmiştir. Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 110.

Fowke'in Güney Kensington Müzesi'nin tasarımında yer alması mimar olarak seçilmesinde rol oynadı.¹¹

Fowke'in tasarımlarıyla inşa edilecek binanın yapım aşamasında komisyon üyelerinin uyarıları doğrultusunda bazı kurallara dikkat edilmiştir. Örneğin Resim galerileri için ayrılan bölümün havalandırmasına dikkat edilerek rutubetsiz bir alan seçilmiş ve aydınlatılmasının çatı kısmından sağlanması planlanmıştır. Avlu ve galerilerde sergilenen sanayi eserleri için farklı şekillerde aydınlatılabilecek geniş alanlar tasarlanmıştır. Binada, yapılacak törenler ve alaylar için platformlar ve geniş geçitler olmasına dikkat edilmiştir. İkramlar için konaklama yerleri ayarlanmıştır.¹²

Binanın yapımını 200.000 sterlin karşılığında Kelk ve Lucas isimli müteahhitler üstlenmiştir. Binanın kalıcı bir yapı olması halinde tüm malzemeyi 430.000 sterlinlik ek ödeme karşılığında satmayı kabul etmişlerdir. Ayrıca tüm kaynaklardan gelen paranın 400.000 sterlini aşması halinde komisyonun müteahhitlere 100.000 sterlin ilave ödeme yapması kararlaştırılmıştır.¹³

Bina dikdörtgen olarak haç şeklinde inşa edilmiştir.¹⁴ En uzun bölüm, yaklaşık 1.200 feet¹⁵ olup ana girişin bulunduğu Cromwell Yolu boyunca ilerlemiştir. Binanın avlusu, yapının doğu ve batı cephelerinde ön kottan geriye doğru yerleştirilmiş kubbeler arasında uzatılmıştır.¹⁶ Kubbelerin demir işlerini, savaş gemilerini yapan Thames Ironwork Company üstlenmiştir.¹⁷ 250 feet yüksekliğinde 160 feet çapındaki kubbeler, tabak kapağı görünümünde inşa edilmiştir.¹⁸ Batıdaki kubbe Bay Ashton'ın gözetimi altında inşa edilirken, doğu uç kubbesinin müfettişi olarak Bay Hassey görev yapmıştır.¹⁹

¹¹ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 110.

¹² *Remembrances of the Great International...*, s. 2-3.

¹³ *Remembrances of the Great International...*, s. 3.

¹⁴ *The Art Journal Illustrated Catalogue ...*, s. 1x; Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 110; *Remembrances of the Great International...*, s. 5.

¹⁵ İngiliz uzunluk ölçüsüdür. 30.5 cm'ye eşittir. *Türkçe sözlük*, Ankara 2011, TDK yayınları, s. 881.

¹⁶ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 110.

¹⁷ *Remembrances of the Great International...*, s. 4.

¹⁸ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 110; *Remembrances of the Great International...*, s. 4. Sergi binası yapılanı kadar en büyük kubbe, 215 feet yüksekliğinde ve 112 feet çapında olarak St. Paul's Katedralinde bulunuyordu. *Remembrances of the Great International...*, s. 4.

¹⁹ *Remembrances of the Great International...*, s. 5.

Ana yürüyüş yolları, binanın her iki ucundaki kubbenin altından geçen ve her biri 365 feet olan avlu ve bölümlerden oluşmuştur.²⁰ On yedi dönümlük bölüm 1851 Sergisi Komisyon Üyeleri²¹ tarafından kullanıma açılmış, bu alana bir süre sonra sekiz dönümlük bir kısım daha ilave edilmiştir. Avlu ve her bir bölüm, seksen beş fit genişliğinde olup aynı anda pek çok ziyaretçiyi misafir edebilecek şekilde planlanmıştı. Bina gündüzleri asma kat pencerelerinden ve geniş kubbelerden gelen ışıkla, akşamları ise gaz lambaları ile aydınlatılması tasarlanmıştı. Binada göze çarpan diğer bir unsur ise meşe ağacından oluşan eğimli çatılardı.²² Bina arkasına makine ve tarım için ekstra iki kanat yapılmıştı.²³

Bina içindeki çalışmalara Nisan 1861'de başlanmıştır. Dekorasyon için komisyon üyeleri tarafından Crace şirketi görevlendirilmiştir.²⁴ Resmi onay 23 Ocak 1862'de verilmiş ve işin Mart ayına kadar bitirilmesi talep edilmiştir. Sergi binaları için Crace, çoğunlukla kırmızı, mavi ile griden şablon süslemeleri yapılmasını ve alacalı renklerin kullanılmasını önermiştir. Bu şekilde iç mekâna Viktorya dönemi havası verilmek istenmiştir. Bina içi olabildiğince sade tutulmuş, tavan kısmına ise gösterişli süslemeler yapılmıştır. Serginin ideallerine uygun olarak, Eski Ahit'ten Latince alıntılar, duvar süsü olarak kullanılmıştır. Süslemelerin birisinde “Ya Rab, büyüklük, şan, zafer ve haşmettir; çünkü gökte ve yerde ne varsa hepsi senindir” ifadesine yer verilmiştir.²⁵ Resim Galerisi'nin duvarları hayranlık uyandıracak şekilde adaçayı yeşiline boyanmıştı. Bu renk sanat eserlerini mükemmel göstermek için uyarlanmıştır.²⁶

Dekorasyon işleri çok kısa sürede ve 2.000 pound gibi mütevazı bir bütçeyle, 19 Nisan'da tamamlanmıştır.²⁷ Bina içindeki avlular doğu, batı ve kuzey doğrultusunda uzatılmıştır. Batısı, hareket halindeki makinelere,

²⁰ Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 110.

²¹ 1851 Sergisi komisyonu üyeleri için bkz. Aziz Tekdemir, (2018), “1851 Londra Sergisi ve Osmanlı Devleti'nin Katılışı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, C. 13, S. 1, s. 297.

²² Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 110.

²³ Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 112.

²⁴ Crace firması XVIII. yüzyılda kurulmuştur. Brighton Köşkü'ndeki süslemeleriyle tanınmıştır. Chatsworth'teki Devonshire Dükü tarafından da iyi biliniyordu. Crace şirketinde Pugin tarafından tasarılan mobilyalar da yapılmıştı. Ancak şirket öncelikle dekorasyon işleriyle tanınmakta idi. Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 112; *Remembrances of the Great International...*, s. 4.

²⁵ “Openin of the International Exhibition”, *The Exhibition Times*, 3 Mayıs 1862, s. 2; Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 112.

²⁶ *Remembrances of the Great International...*, s. 4.

²⁷ Jonathan Meyer, *Great EXhibitions...*, s. 112.

doğusu maden, tarım, kimyasal ve diğer ürünlere ayrılmıştır. Avlunun doğu tarafı İngiltere ve kolonilerine, batısı ise diğer devletlere tahsis edilmişti. Her tarafta sayısız eşya ve sanat eserini içeren galeriler vardı.²⁸ Bina içinde galerilerin bulunduğu 1.291.827 feet kare alanın 1.144.827'i sergileme amaçlı kullanılmıştır. Kalan 147.000 feet ise ofislere, dinlenme odalarına, girişlere, merdivenlere ve saire alanlara ayrılmıştır.²⁹

Sergide yer alacak endüstriyel ürünlerin 1850 yılından itibaren üretilmiş olması kararlaştırılmıştır. Daha eski eserlerin ise sadece komiserlerin izniyle kabul edilebileceği ilan edilmiştir. Sergide yalnızca tasarımcılar, mucitler veya ürünlerin sahipleri tarafından üretilmiş nesnelerin yer alabileceği dile getirilmiştir. Komiserlerin ticari firmalar ve koloni temsilcileri için belirli bölümler ayıracağı, her İngiliz kolonisinin kendi hükümeti tarafından atanmış bir temsilcinin aracılığıyla ürünlerini gönderebileceği ve katılımcılardan herhangi bir ücret alınmayacağı beyan edilmiştir.³⁰ Fuara el emeğiyle üretilen mamullerin, hammaddelelerin, makinelerin, güzel sanatların ve patlayıcı toz içermeyen bakır kapsül ve benzeri nitelikteki eşyaların kabul edileceği fakat canlı hayvanlar, bitkiler, bozulmaya müsait bitkisel ve hayvansal ürünler ile patlayıcı maddelerin sergilenemeyeceği ilan edilmiştir. İspirto, alkol, yağ, asit, aşındırıcı tuz ve yanıcı nitelikteki maddelerin özel izinle kapalı cam kaplarda bulundurulabileceğine dair açıklamalar yapılmıştır.³¹

Sergiye Giriş için Yapılan Düzenlemeler

Ziyaretçilerin sergiye kabulüne dair düzenlemeler, Majestelerinin Komiserlerince hazırlanmış ve sekreter Sandford tarafından ilan edilmiştir. Serginin açılışının 1 Mayıs Perşembe günü yapılacağı ve Pazar hariç olmak üzere komiserler tarafından belirlenen saatlerde sergiye ziyaretler yapılabileceği halka duyurulmuştur.

Royal Horticultural Derneği, Kensington Yolu'ndan bahçelerine yeni bir giriş yolu belirledikten sonra, komisyon üyeleri, dernek konseyi ile bahçelerden sergi alanına yeni bir giriş kapısı açılması konusunda anlaşmaya varmışlardır. Ayrıca serginin ziyaretçilere açık olduğu tüm zamanlarda hem bahçelere hem de sergi alanına giriş ayrıcalığı tanıyan ortak bir bilet çıkarılmasına karar verilmiştir. Bu biletler 18 Ekim 1862 tarihine kadar

²⁸ *Remembrances of the Great International...*, s. 6; House of Representatives, *Industrial Exhibition at London In 1862...*, s. 4.

²⁹ *The Art Journal Illustrated Catalogue ...*, s. x.

³⁰ BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 13 (Mart 1861).

³¹ BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 23 (Şubat 1862).

geçerli olacak ve bilet sahipleri bahçelerde düzenlenen gösteriler ile şenliklere her hangi bir ücret talep edilmeksizin katılabileceklerdir. Ortak bilet sahipleri, dernek üyeleri ve bahçeleri ziyaret eden diğer kişiler için Horticultural Gardens Derneğinin bahçelerinden, Cromwell, Prens Albert ve Sergi Yolu'ndan olmak üzere ziyaretçilerin sergiye girişi için dört ana kapı belirlenmiştir. Girişlerde güvenliği sağlamak, tıkanıklığı ve ortaya çıkabilecek tehlikeleri önlemek amacıyla gerekli düzenlemelerin yapılarak açılıştan önce halka duyurulacağı belirtilmiştir. Sadece sezonluk bilet sahiplerine ve girişte ücret ödeyen ziyaretçilere sergiye giriş izninin verileceği beyan edilmiştir.

Sezonluk biletlerin iki sınıfa ayrılacağı; birincisinin fiyatının 3 sterlin 3 şilin olacağı, sahibine açılış ve sonrasında yapılacak törenlere katılma hakkı tanınacağı ve binanın halka açık olduğu tüm zamanlarda sergi alanına giriş izni verileceği belirtilmiştir. İkinci biletin fiyatının 5 sterlin 5 şilin olarak düzenlendiği ve ilk biletle aynı giriş haklarının sağlandığı ve sahibine sergi süresince Güney Kensington ve Chiswick'teki Royal Horticultural Derneği Bahçelerine giriş hakkı tanındığı ifade edilmiştir.

Sezonluk biletlerin, satışa çıkarıldığı ve her gün saat 10:00-17:00 arasında, Majestelerinin Komiserleri'nin Londra, West Strand'daki 454 numaralı ofisinden alınabileceği duyurulmuştur. Ayrıca sezonluk biletlerin muhafaza edilmesi amacıyla hazırlanan özel kutuların ofisten 1 şilin karşılığında temin edilebileceği dile getirilmiştir. Posta yoluyla yapılan başvurularda isim ve soy isim belirtilerek sekretere gönderilmesi ve Charing Cross Postanesi'ndeki J. J. Mayo adına düzenlenen posta havalesinin bu gönderiye eklenmesi istenmiştir. Ücret ödemelerinde çeklerin ve kırsal bölgelerden gelen banknotların kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.

1 Mayıs'ta yapılacak açılış törenine, sadece sezonluk bilet sahiplerinin girebileceği, 2 -3 Mayıs'ta kişi başı giriş ücretinin 1 şilin olarak belirlendiği ayrıca Komiserlerin belirli sayıda ücretsiz giriş hakkı verme yetkisine sahip olduğu dile getirilmiştir. Giriş ücreti 5-17 Mayıs arasında 5 şilin, 19 -31 Mayıs tarihleri arasında 2 şilin 6 peni olarak düzenlenmiştir. Ancak haftada bir gün giriş ücretinin 5 şilin olacağı belirtilmiştir. 31 Mayıs'tan sonra ise haftanın dört gününde giriş ücretinin 1 şiline indirileceği ilan edilmiştir³².

Serginin Açılışı ve Ziyaretler

Prens Albert'in ölümü nedeniyle Kraliçe, resmi açılışın 1 Mayıs 1862 Perşembe günü Cambridge Dükü, Canterbury Başpiskoposu, Lord

³² BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 22 (Ocak 1862).

Chancellor, Lord Derby, Lord Chamberlain, Viscount Palmerston ve Avam Kamarası Başkanı tarafından yapılmasını istemiştir.³³

1 Mayıs'ta koltuk rezerve edilen tüm davetliler batı kubbesinin altından sergi alanına girmiştir. Beş Ginelik sezonluk bilet sahipleri ve sezonluk bilete sahip olan Royal Horticultural Society üyeleri Kensington yolundaki Horticultural Gardens'ın kuzey girişinden kabul edilmiştir. Diğer sezonluk bilet sahipleri ise Cromwell yolundaki köşe kulelerinde bulunan kapılardan içeri alınmıştır. Kapılar on buçuktan on iki buçuğa kadar halka açık tutulmuş ve tören saat 13.00'da başlamıştır. Majestelerinin Bakanları, dışişleri komiserleri ve geçit törenine katılacak diğer kişiler saat 13.30'da güney merkez avlusunda toplanmışlar ve serginin açılışı için Kraliçenin komiserlerinin gelmelerini beklemiştir. Kraliçe ve heyetinin gelişi trompet sesleriyle misafirlere duyurulmuştur. Sergi açılışını gerçekleştiren Kraliçenin komisyon üyeleri, Hyde Park'tan geçerek saat 14:00'te Cromwell yolundaki Grenadier Muhafızlarından oluşan şeref kıtasının bulunduğu resim galerilerinin girişine ulaşmışlardır. Kortej, devlet başkanlığı kürsüsünün bulunduğu Batı Kubbesi'ne doğru ilerlemiş ve ulusal marşın okunmasının ardından 1862 Sergisi Komisyon Başkanı Earl Granville bir konuşma yapmıştır.³⁴ Lord Granville konuşmasında 1851'den sonraki gelişmelere dikkat çekerek savaflara rağmen bilim, sanat ve imalatla umulmadık gelişmelerin yaşandığını dile getirmiştir.³⁵

Daha sonra tören alayı, Costa ve Sinton yönetimindeki 2000 ses ve 400 enstrümcüden oluşan orkestra tarafından özel müzik performanslarının gerçekleştirildiği, Doğu Kubbesine doğru yol aldı. Özel müzik programının bitiminde tören alayı sergi alanının merkezine doğru ilerledi. Londra Piskoposu tarafından yapılan duanın ardından ulusal marş seslendirildi ve Cambridge Dükü tarafından serginin açıldığı ilan edildi. Trompet sesleri ve Serpentine'nin kuzey tarafından ateşlenen top sesi ile serginin açılışı halka duyuruldu³⁶. Kalabalık halk kitlesi korkuluklar arkasında avlu boyunca dizilmişti. Crace'in süslediği platformda, kıpkırmızı kadife ve satenle asılmış yaldızlı güller ve yıldızlarla pudralanmış bir taht, her iki yanında birer devlet kürsüsü ve Kraliçe ile Prens Albert'in büyük mermer büstleri yer almıştır.³⁷

³³ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 112; *Remembrances of the Great International...*, s. 4.

³⁴ "Openin of the International Exhibition",... s. 2

³⁵ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 113.

³⁶ "Openin of the International Exhibition",... s. 2

³⁷ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 112.

Sergilenecek eşyalar dört bölüme ayrılmıştı. Birinci bölümde; madencilik, taş ocakçılığı, maden bilimi ile mineral ürünler, Kimyasal maddeler-ürünler ve eczacılıkla ilgili işlemler, şaraplar dâhil olmak üzere yemek için kullanılan maddeler, imalatlarda kullanılan hayvansal ve bitkisel ürünler yer almıştır. İkinci bölümde; lokomotif motorları, vagonları dâhil olmak üzere demiryolu planları, demiryolu veya tramvay yollarıyla bağlantısı olmayan taşıyıcı arabalar, imalat makineleri ve araçları, genel olarak makineler, tarım ve bahçecilik makine ile aletleri; inşaat mühendisliği, mimari ve bina düzenleri, askeri mühendislik, zırh ve teçhizat, mühimmat, hafif silahlar, gemi mimarisi, gemi donanımı, filozofik araçlar ve kullanımlarına bağlı süreçler, fotoğraf aparatları ve fotoğrafçılık, saatçi aletleri, müzik aletleri, cerrahi alet ve gereçleri temsil edilmiştir. Üçüncü bölümde; pamuk, keten, kenevir, İpek, kadife, yünlü ve yünden yapılmış ürünler, genel olarak karışık kumaşlar, halılar, baskı veya boyama örnekleri, dokunmuş, eğrilmiş keçeli kumaşlar, duvara asılan işlemeli örtü, dantel ve nakış ürünleri, deriler, kürkler, tüyler, kıllar, deriden yapılma saraçlık ve koşum takımı, giyim eşyaları, kâğıt, kırtasiye, matbaa ve ciltleme, eğitim işleri ve araç gereçleri, kâğıt askılar, kartonpiyer dâhil mobilya ve döşeme, demir ve genel donanım, çelik, çatal bıçak takımı, kıymetli metaller ve bunların taklitleri ile mücevherat işleri, cam, çömlekçilik ve önceki sınıflara dâhil edilemeyen imalatlar sergilenmiştir. Dördüncü bölümde ise modern güzel sanatlar alanında mimarlık, yağlı-sulu boya tablolar ve çizimler, heykel modelleri, oyma kalıpları, oymacılık işleri ve gravürlere yer verilmiştir.³⁸

Sergiye, İngiltere, Fransa, Belçika, Danimarka, Avusturya, Prusya ve diğer Alman devletleri, Yunanistan İtalya, Netherland, Norveç, İsveç, Portekiz, Rusya, İspanya, İsviçre, ABD, Türkiye, Kostarika, Guatemala, Güney Amerika'dan Bolivar, Brezilya, Ekvator, Peru, Uruguay, Venezuela, Hayti, Asya'dan Japonya, Çin ile bahsedilen ülkelerin sömürgeleri katılmıştır.³⁹

Ulusal sergiler, ana yollara bölünmüş alanlarda yer almıştır. Temel gruplarda İtalyanlara 20.000, Avusturya'ya 50.000, Rusya'ya 14.000, Belçika'ya 48.000 ve Zollverein'e (Alman Gümrük Birliği) 84.000 feet karelik alan tahsis edilmiştir. 156.000 feet karelik alana sahip olan Fransa ve

³⁸ *Industrial Exhibition at London In 1862...*, s. 9; *The Art Journal Illustrated Catalogue ...*, s. x-xı; BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 13 (Mart 1861); BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 23 (Şubat 1862).

³⁹ BOA., HR. SFR. (3), 58/14, lef 20, (Ocak 1862).

Büyük Britanya en büyük grupları oluşturmuştur. İç savaş sebebiyle Amerika Birleşik Devletleri sergide küçük bir alanda temsil edilmiştir. İtalya'nın bir parçası olan Napoli krallığı, Milan ve Kuzey eyaletlerine ait ürünler Avusturya İmparatorluğu'nun bayrağı altında sergilenmiştir. Roma ve İtalyan bölümlerinde heykel ve mozaikler yer almıştır. Türkiye, altın ve gümüşün görkemli dokuları ve muhteşem nakışlarıyla sergiye katılmıştır.⁴⁰

Sergi, üçüncü günde çeşitli turnikelerden geçen 12.000 kişilik seçkin ziyaretçilerle dolup taşmıştır. Majesteleri Cambridge Düşesi, Prenses Mary ile birlikte öğleden sonra binayı ziyaret etmiş ve Sandford rehberliğinde birkaç saat sergi alanını gezmiştir. Prusya Veliaht Prensi ve İsveç Prensi Oscar da günün erken saatlerinde binaya gelmiştir. Stereoskopik Şirketi çalışanları, taht basamaklarında maiyetleriyle birlikte poz veren kraliyet üyelerinin fotoğraflarını çekmiştir.⁴¹

Serginin üçüncü gününde İngilizlerin mücevherat bölümü ilgi odağı olmuş ve ziyaretçilerin akınına uğramıştır. Bu bölümde pembe inciler, siyah elmaslar, ametistler, zümrütler, yakutlar ve her renk tonunda yakutlar dikkati çekmiştir. Özellikle elmasların en ışıltılısı Kohi Noor ilgi odağı olmuştur. 1862 fuarındaki mücevherler 1851'de sergilenenlerle karşılaştırıldığında aradaki farkın seviyesi ziyaretçiler tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Elmaslar 1/3 oranında küçültülmüş olmasına rağmen parlaklık artmıştı. Ayrıca İngilizlerin sergi alanında mücevherlerle işlenmiş ürünleri de ön planda yer almıştır. Emanuel'in mücevher koleksiyonunda bulunan Topaz Kupası, sergi listesine yanlışlıkla haç olarak kaydedilmişti. Üretim fiyatı 2000 pound olan bu kupa, Marjoribanks tarafından satın alınmıştır. Fuarda İngiliz firmalarının mücevher koleksiyonu hem görselliği hem de değeri açısından ziyaretçiler arasında heyecan uyandırmıştır. Londra'daki 4-5 kuyumcu sergiye 1 milyon sterlin değerinde ürün göndermiştir.

Fransa ve diğer ülkeler de altın ve gümüşten işlenmiş ürünlerini sergilemiştir. Fakat yabancı koleksiyonların toplam değeri Londralı kuyumcuların yarısı kadar bile değildir.⁴² Fransız avluları binanın büyük bir bölümünü işgal etmekteydi. Muazzam bir koleksiyonun sergilendiği alanda mücevherler, Sevr Porselenleri, heykeller, vazolar ve şamdanlar yer almaktaydı.⁴³

⁴⁰ Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 114.

⁴¹ "The International Exhibition" *The Exhibition Times*, No: 3, 10 Mayıs 1862, s. 4

⁴² "The International Exhibition"... s. 4.

⁴³ *Remembrances of the Great International...*, s. 14.

Binanın batı girişinde yer alan Belçika reyonlarında dantel imalatçıları tarafından hazırlanan en güzel işlemeli ürünler yer almış ve bayan ziyaretçilerin ilgi odağı olmuştur. Cenevre’den gelen müzik kutuları her ne kadar yeni bir ürün olmasa da büyük ilgi görmüştür. Yelek cebine sığacak büyüklükte olan müzik kutusunun kapağı açıldığında içerisinden çıkan küçük şakrak kuşu kanat çırparak şarkı söylüyordu. Kuşun tüyleri, rengi ve sesi muhteşem bir şekilde taklit edilmişti. Fakat 1851’de düzenlenen sergi ile karşılaştırıldığında daha üstün eserlerin sergilendiği söylenemez. Ek binanın ortasında yer alan fiskiye muhteşem bir görüntüye sahip olduğundan ziyaretçi akınına uğramıştır. Fakat talihsiz bir kaza ile rezervuarının patlaması sonucu atık su sergi alanına yayılmış ürünlerin zarar görmesine neden olmuştur. Serginin üçüncü günü olmasına rağmen Türkiye ve İspanya’nın sergi alanı tam olarak hazır hale getirilememiştir.⁴⁴

Rusya’dan gelen ürünlerin alanında İsaak Kilisesi’nden getirilen 4.000 sterlin değerindeki eski Sklavonic dilinde basılmış ve kıymetli metallere bağlanmış, değerli mücevherlerle süslenmiş “Altın İncil” dikkat çekmekteydi. Zollverein’in üretimine ayrılmış olan Güney-Batı Transept’te, Prusya’dan büyük bir maden koleksiyonunu sergilenmekteydi; demir ve çelikten makineler ve özellikle Friedr’in eserlerinden oluşan savaş araçları ilgi odağı olmuştur.⁴⁵

İtalya, dekoratif mobilyalar, kakma mermerler, oymalar, Floransa Mozaikleri, bronzlar, mineraller, metaller, kürkler, yapay çiçekler ve çeşitli hammaddeler ile sergiye katılmıştı. Ayrıca yontulmuş nesneler arasında Storey’nin Kleopatra ve Sybil’i yer almıştır. Malpieri’den Çoban ve Köpeği, Bayan Homer’dan Zenobia ve Gibson’dan Renkli Venüs ilgi odağı olmuştur.

Prens Albert Yolu ile aynı hizada olan uçsuz bucaksız bir alan olan Western Annexe, esas olarak İngiliz, Fransız, Prusyalı, Avusturyalı, Belçikalı, İsviçreli, Danimarkalı, İsveçli ve İtalyan icatları ile her türlü demiryolu tesislerindeki gelişmelerin en ilginç örneklerinden hareketli makinelerle ayrılmıştır.⁴⁶

Güney girişindeki büyük merdivenlerden resim ve heykel sergisine çıkılıyordu. Solda, Cromwell Yolu boyunca doğuya doğru uzanan İngiliz koleksiyonu sağda ise batıya doğru ilerleyen alanda yabancı koleksiyonlar yer almaktaydı. Bu galeriler çok uzun ve mükemmel bir simetriye sahipti.

⁴⁴ “The International Exhibition”... s. 4.

⁴⁵ *Remembrances of the Great International...*, s. 11,13.

⁴⁶ *Remembrances of the Great International...*, s. 14-15.

Resimler çatıdan yapılan ışıklandırma ile ziyaretçiler üzerinde büyük etki bırakmıştı. İngiliz koleksiyonu, Hogarth'ın mizahi konularının yanı sıra, her biri temsil edilen Wilkie, Mulready, Maclise, Poole, Dyce, Philip, Turner, Hook, Sir Joshua Reynolds ve Gainsborough gibi modern ressamların örneklerini içeriyordu. Yabancı koleksiyonlar içerisinde en ünlü ressamların 200'den fazla yağlı boya tablosunu sergileyen Fransa başı çekmekteydi. Belçika 112, Prusya yaklaşık 200, Hollanda 120, İsviçre 100, Rusya 100, İspanya 30 resimle temsil ediliyordu. Bu bölümde İtalyan, Fransız, İngiliz ve Danimarkalı sanatçıların heykelleri de dikkat çekmekteydi.⁴⁷

10 Mayıs'ta sergi binasının iç görünümü, girişimin gelecekteki kaderi için umut verici olmuştur. Katılımcıların sayısı tam olarak belirlenememiş fakat 20.000 civarında olduğu, açılıştan beri en kalabalık günlerden birinin yaşandığı görülmüştü. Aynı gün moda dünyasının üyeleri sergi alanında stantları gezmişlerdi. Cambridge Dükü ilk ziyaretçilerden biriydi. Daha sonra büyük bir maiyetle gelen ve aralarında Doğu dünyasını temsilen birkaç stenografi yazarı da sergi alanında yerini almıştı. Bu beyefendiler fuardaki ürünleri en ince noktalarına kadar tetkik etmişlerdi. Bay ve Bayan Disraeli Fransız pavyonunun içeriklerini dikkatli bir şekilde incelemişlerdi. Bay Lowe ise Roma'nın kabartmaları ve mozaik resimleri arasında kendini kaybetmişti. Bective Kontu, Hamilton Dükü, Lord Belper, Bay Hancock, Garrard, Hunt ile Roskell'in yanı sıra diğer soylular, "Değerli Metaller" bölümündeki sergi alanlarına uzun ziyaretler gerçekleştirmişlerdi. Heykeller, Belediye Meclisi Üyesi Salamons'un ilgi odağı olmuştu.

İlk haftanın üç günü için toplam ziyaretçi sayısı 55.030, ikinci haftanın altı günü ve cumartesi de 20.000'e ulaştığı varsayıldığında, yaklaşık 80.000 olduğu tespit edilmiştir. 1851'deki ilgili sayılar ve o zamandan beri Londra nüfusunun artışı göz önüne alındığında gerektiğinden daha az olduğu düşünülebilir. Sergileyiciler ve müteahhitler işlerini tamamladığı takdirde sayının daha da artacağı aşikârdı. Yapılan masrafları karşılanması için sergiden yaklaşık 600.000 sterlin elde edilmesi gerekiyordu.

Sergi alanında pavyon açan birçok ülkede önemli ölçüde geri kalmışlık göze çarpmaktaydı. Örneğin, Avusturya bütün bir transepti kendilerine ayırmış, 10 Mayıs cumartesiye kadar sadece sabun ve mum sergilemişlerdi. Fakat Viyana'dan gelen sergiciler eski ve faydalı eşyaları ziyaretçilere sunmaktaydı. Avizelerin asılabileceği sarkıtlar bulunmaktaydı. Ayrıca Avusturya parlamentosunun bütün lehçelerini telaffuz edebildiği söylenen

⁴⁷ *Remembrances of the Great International...*, s. 16-17.

bir konuşma makinesinin pavyonda sergileneceği vaat edilmesine rağmen henüz ortada bir şey yoktu. Avusturyalıların 1851'de yapmış oldukları muhteşem gösteri hatırlandığında ve 1862'de ayrılan muazzam alanı değerlendiremediklerinden dolayı herkeste hayal kırıklığı yaratmıştı. Sergi alanının görüntüsünü bozan Bay Chance'in Deniz Feneri ve büyük teleskopların uygun bir köşeye taşınması kararlaştırılmıştı. Atın üzerinde oturan Lady Godiva heykeli de ziyaretçilerin pek ilgisini çekmemişti.⁴⁸

Sergi alanında ziyaretçilerin yiyecek ve içecek ihtiyaçları düşünülerek mekânlar açılmıştır. Ziyaretçilere yemek haricinde hafif öğünler de sunulmuştur. Sıcak yemekler arasında kamlumbağa ve öküz kuyruğu çorbası dikkati celp etmiştir. Hafif öğün olarak adlandırılan pasta, çörek, kek, meyveli tart, bisküvi, makaron ve etli börek gibi unlu mamullere yoğun ilgi gösterilmiştir. Hafif öğünlerle birlikte zencefilli gazoz başta olmak üzere, çay, kahve, limonata, maden suyu, seltzer suyu ve likör tüketilmiştir. Sergide somon, yılan, kalkan, mezgit, dil, barbun, uskumru balıkları ve karides ile istiridye gibi deniz ürünlerine de talep fazla olmuştur. Ayrıca tavuk, kaz, ördek, hindi, horoz, güvercin keklik, çulluk, bıldırcın, dağ tavuğu, sülün ve tavşan eti ile yapılan ürünler de ziyaretçilere sunulmuştur. Bu et çeşitleri ile birlikte patates, havuç, şalgam, salatalık, karnabahar, mantar, maydanoz, nane, kereviz, sarımsak, soğan bezelye, lahana, kuşkonmaz ıspanak gibi sebzeler ile baharat çeşitleri kullanılmıştır. Yemeklerin yanında ıstakoz, kerevit, marul, su teresi, pancar, yeşillik ve tarhun otu gibi malzemelerden salatalar yapılmış üstlerine de hardal ile zeytinyağından yapılan soslar eklenmiştir.⁴⁹

Yemeklerle birlikte ziyaretçilere elma, armut, çilek, ananas, kiraz, kayısı, şeftali erik, kavun, üzüm, incir, zencefil, fındık, ceviz, Antep fıstığı, badem, frambuaz gibi meyve ve çerezden yapılan tatlı çeşitleri de ikram edilmiştir. Yemek ile tatlıların yanında şampanya, şarap, brendi, cin, viski ve rom içilmiştir. Halka hizmet veren bu mekânlarda yaklaşık 363.000 kg buz kullanılmıştır. Yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasında 50'si erkek 15'i kadın olmak üzere 65 aşçı, 80 mutfak yardımcısı, 120 bulaşık yıkayıcısı ile temizlikçi, 300 erkek garson, 260 barmen, 30 kâtip, 60 haberci, 180 hamal görev yapmış nakliye içinde 100 araba kullanılmıştır. Yemek pişirme ve aydınlatma için toplamda 4.398.000 feet küp gaz kullanılmıştır. 1 Mayıs-25

⁴⁸ "Another Visit To The Exhibition", *The Exhibition Times*, No: 4, 17 Mayıs 1862, s. 3.

⁴⁹ "The Exhibition Bill of Fare", *The Exhibition Times*, 1 Kasım 1862, s.2.

Ekim tarihleri arasında sergi alanında satılan yiyecek ve içeceklerden 7.000 sterlin gelir elde edilmiştir.⁵⁰

Sergiye girişler, iki sınıfın yer aldığı sezonluk biletlerle yapıldı. Müteselsilen 3 sterlin 3 şilin ve 5 sterlin 5 şilin olarak ücretlendirildi. İkincisi, Sergiye giriş ile birlikte Royal Horticultural Society'nin bahçelerini de gezmek isteyenler için de fiyat ayarlaması yapılmıştır. Kapıda ödeme şu şekilde ücretlendirilmiştir. Mayıs ayının ikinci ve üçüncü günleri, kişi başı 1 sterlin; 5-17 Mayıs 5 şilin, 19- 31 Mayıs 2 şilin olarak belirlenmiş 31 Mayıs'tan sonra da 1 şiline düşürülmüştür. Sergiyi toplam 6.211.103 kişi ziyaret etmiştir. Günlük ortalama ziyaretçi sayısı 36.328 olarak belirlenmiştir. Sergiyi 30 Ekim Perşembe günü 67,801 kişi ziyaret etmiş ve serginin en kalabalık günü olarak kayda geçmiştir.⁵¹ Ziyaretçilerin ihtiyaçları dikkate alınarak sergisi binasında, para borsasına, postaneye, demiryolu ve telgraf dairesine de yer verilmiştir.⁵²

Serginin 1 Kasım 1862 tarihinde sonlandırılması düşünülmüş fakat elde kalan ürünlerin satılması amacıyla katılımcılara 14 gün daha izin verilmiş ve 15 Kasım'da serginin kapanışı yapılmıştır.⁵³ Sergi sonunda 450.000 sterlin kazanç elde edilmiş yapılan masraf dahi karşılanamamıştır.⁵⁴

Sergi sonunda 6874 ürün ödüle layık görülmüş⁵⁵ ve tamamına bakır madalya verilmiştir.⁵⁶ İngiltere'den 1628, sömürgelerinden ise 780 ürün madalya kazanmıştır. Fransa 1533, Avusturya 497, Belçika 244, Rusya 173, Portekiz 161, İspanya 123, Osmanlı Devleti 86, Danimarka 59 ve Brezilya 46 ödül kazanmıştır.⁵⁷

Osmanlı Devleti'nin Sergiye Katılımı

Sergi komiserleri alınan kararları 29 Mart 1861 tarihli Londra resmî gazetesinde ilan ettirmiş ve İngiltere sefirleri vasıtasıyla tüm devletlere tebliğ edilmesi için Lord Jhon Russel'ı görevlendirmişlerdir. Ayrıca sergiye katılacak devletlerin vatandaşları için faydalı olabilecek ilan ve diğer evraklar devlet sefirlerine gönderilmesi için komiserler tarafından

50 "The Exhibition Bill of Fare", *The Exhibition Times*, 1 Kasım 1862, s.2.

51 *The Art Journal Illustrated Catalogue* ..., s. x.

52 *Remembrances of the Great International*..., s. 19.

53 *Remembrances of the Great International*..., s. 20; *The Art Journal Illustrated Catalogue* ..., s. IX.

54 Kadri " Tarih-i Sergi Bervech-i Umumi", *Mecmua-i Fünun*, No:9, Ramazan 1279, s. 392.

55 *Ceride-i Havadis*, nr. 1103, s. 3 (7 S. 1279/4 Ağustos 1862).

56 Kadri " Tarih-i Sergi Bervech-i Umumi", s. 393.

57 *Ceride-i Havadis*, nr. 1103, s. 3 (7 S. 1279/4 Ağustos 1862).

görevlendirilen kişilere iletilmiştir. Londra’da açılacak serginin yönergesine dair alınan kararlar için hazırlanan matbu evrak nüshaları 29 Mart 1861 tarihinde sergi komiseri katibi tarafından Osmanlı Devleti’nin Londra Sefiri Kostaki Musurus’a gönderilmiştir.⁵⁸

Kostaki Efendi durumu Bâbîâlî’ye bildirmiş ve Hariciye Nezareti’nden Osmanlı Devleti’nin konu hakkındaki görüşlerini bizzat talep ederek seri bir şekilde cevap verildiği takdirde minnettar kalacağını dile getirmiştir. Kostaki Efendi, Londra’da açılacak uluslararası sergi için görevlendirilen komisyona İngiltere Devleti tarafından bir şartname gönderildiğini nezarete bildirerek teferruatlar hakkında bilgi vermiştir. Serginin, 1 Mayıs 1862 Perşembe günü, 1851 Sergisine ev sahipliği yapan bina civarında açılacağına dair açıklamalar yapılmıştır. Bu sergiye eşya ve emtia gönderme şartlarının kısa süre içerisinde ilan edileceği ifade edilmiştir. Ayrıca sergi için İngiltere tarafından görevlendirilen komisyon, Osmanlı Devleti’nin Londra sefirine gönderdiği mektupta sergiye katılmak istenildiği takdirde iletişime geçilmesini, sergiye katılacak kişilerin menfaatlerini koruyacak, eşya gönderimini kolaylaştıracak kararların alınarak işlemlerin seri bir şekilde yürütülmesini sağlayacak bir komisyonun kurulmasını talep etmiştir.⁵⁹

Osmanlı Devleti, ilk etapta ülkede yetiştirilen tarım ürünlerinin, imal edilen sanayi mamullerinin ve sanat eserlerinin Londra’ya gönderilmesinin mali açıdan çok büyük külfete sebep olacağı endişesi ile Mayıs ayında açılacak olan sergiye katılmamayı düşünmüştür.⁶⁰ Fakat Londra Sefiri Kostaki Bey’in 19 Ekim 1861 tarihinde Hariciye Nezareti’ne gönderdiği telgraf işin seyrini değiştirmiştir. Kostaki Bey telgrafta Osmanlı Devleti idaresinde bulunan Boğdan’dan gönderilecek mahsulatın Osmanlı Devleti için ayrılan alan haricinde bir yerde sergilenmesi için Cuza Bey’in Londra’da bulunan adamı Bazil Alexander’ı görevlendirdiğine dair duyumlar aldığını haber vermiştir. Osmanlı Devleti sergiye katıldığı takdirde Memleketeyn, Tunus vb bölgelerin ürünlerinin de Osmanlı Devleti’ne tahsis edilen alanda bulundurulması için çalışabileceğini belirtmiştir.⁶¹ Kostaki Bey’in telgrafi padişaha sunulmak üzere sadarete takdim edilmiş, yapılan görüşmeler neticesinde Kostaki Bey’e yetki verilmiş⁶² ve Ticaret

58 BOA., HR. İD., 1217/10 lef 4, (29 Mart 1861); BOA., HR.TO., 59/34 (17 L. 1277/28 Nisan 1861).

59 BOA., HR. İD., 1217/9 lef 2. (16 Za. 1277/27 Mayıs 1861).

60 BOA., İ.MMS., 24/1044 Lef 2 (29 C. 1278/1 Ocak 1862); BOA., A.MKT.NZD., 391/51 (11 B. 1278/12 Ocak 1862).

61 BOA., İ. HR., 188/10518 Lef 1 (19 Ekim 1861).

62 BOA., İ. HR., 188/10518 Lef 2 (22 R. 1278/27 Ekim 1861).

Nezareti'nden sefaretin bilgilendirilmesi istenmiştir.⁶³ Daha sonra sergiye katılma kararı tüm detayları ile Ticaret Nezareti'nde ele alınmıştır. Her ne kadar ilk etapta mali külfet düşünülerek sergiye katılmama fikri cazip gelse de memleket sınırları dâhilinde bulunan Memleketeyn, Sırbistan, Mısır ve Tunus gibi bölgelerden gönderilecek sanayi eşyaları ile maden ürünlerinin fuarda bağımsız bir alanda sergilenmesi ihtimali Osmanlı Devleti'ni endişeye sevk etmiştir. Ayrıca doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'nin idaresi altında bulunan diğer bölgelerin emtia ve eşyalarının sergide bulunmamasının dikkat çekeceği, bu durumun yabancı devletlerde kuşku uyandıracak hatta istenilmeyen yorumlamalara sebep olabileceği, Osmanlı Devleti'nde ziraat, sanayi ve sanat alanlarında çalışma yapılmadığı fikri uyandırabileceği, meydana gelen yeni gelişmelerden yabancı devletlerin haberdar olamayacakları kaygısı, Osmanlı Devleti için ayrılan alanın boş kalması ya da Osmanlı Devleti'ne bağlı imtiyazlı eyaletlerin eşya ve mamulleriyle doldurulmasının uygun olmayacağı düşünülmüş sergiye katılmanın gerekli olduğu ifade edilmiş ve meşveret meclisine havale edilmiştir.⁶⁴

Sergi konusu meşveret meclisinde görüşülerek alınan kararlar Ticaret Nezareti'ne bildirilmiştir. 1862 yılının Mayıs ayında açılacak sergiye tüm Avrupa devletlerinden her çeşit emtia, maden, sanayi ve tarım ürünleri gönderilmesi kararlaştırılmıştı. Osmanlı Devleti'nde ise konu meşveret meclisinde ele alınmış ve yapılan müzakereler sonrasında fuarda sergilenmeye değer sanayi ve diğer mamullerden gönderilmesi konusunda uzlaşıya varılmıştır. Gazetelerde Osmanlı Devleti vatandaşlarının masrafları kendilerine ait olmak üzere sergiye katılabilecekleri, Osmanlı Devleti için ayrılan alanda sergilenen ürünlerinin satılması halinde elde edilecek gelirlerin mal sahiplerine verileceğine dair ilanlar yayınlanmıştır. Mecliste yapılan görüşmelerde; 1862 Londra Sergisi'ne hazineye yük olmadan masrafları Osmanlı Devleti vatandaşları tarafından karşılanarak eşya gönderilmesi uygun görülmüştür. Fakat bu durum İstanbul'da ikamet edenler tarafından tercih edilse de taşrada yaşayanlar için ihtimal dâhilinde olmadığı, yayınlanan ilan ve yapılan teşviklerin de pek faydasının olmayacağı beyan edilmiştir.⁶⁵

63 BOA., HR. MKT., 392/71 (20 Ca. 1278/23 Kasım 1861).

64BOA., İ.MMS., 24/1044 Lef 2 (29 C. 1278/1 Ocak 1862); BOA., A.MKT.NZD., 391/51 (11 B. 1278/12 Ocak 1862); İbrahim Şirin, (2017), "Dünya Fuarları ve Osmanlı Modernleşmesi, *History Studies*, Volum 9, Issue 2, s. 195.

65 BOA., İ.MMS., 24/1044 Lef 2 (29 C. 1278/1 Ocak 1862); BOA., A. MKT. NZD., 391/51, (5 B. 1278/6 Ocak 1862).

1851 Sergisi'ndeki gibi gönderilecek eşyanın devlet tarafından satın alınması ve yol masraflarının hazineden karşılanması da mümkün olmadığı dile getirilmiştir. 1851 Sergisi'ne özel bir devlet vapuruyla gönderilen eşya için fazla masraf yapıldığından ve sadece nakliye ücreti olarak 7 yük kuruş ödendiğinden bahsedilmiştir. Bu dönem ise eşyaların Londra'ya sefer yapan büyük posta vapurlarından biriyle gönderildiği takdirde sadece nakliye ücretinin ödeneceği, aynı zamanda Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yer alan vilayetlerden getirtilecek tüm ürünlerin nakliye ve diğer masraflarının daha önce yapılan harcamalarla karşılaştırıldığında büyük tasarruf elde edileceği kanısına varılmıştır. Mecliste sergi maliyeti olarak ortaya çıkacak tüm masrafların 5-6 yük kuruşa halledilebileceği ve bu maliyetin yarısının ticarethane hasılatından kalan kısmının ise maliye hazinesinden karşılanması mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Sergide devletlerin sanayi ve tarım ürünlerinin tanıtılması, devletlerarasında değişiminin kolaylaştırılarak yaygınlaştırılması amaçlandığından çok düşük bir bedelle tedarik edilecek hububat, ağaç ve maden numuneleri ile devlet fabrikalarında üretilen sanayi ürünlerinin gönderilmesinin faydalı olacağı belirtilmiştir. Ayrıca mali yük altına girmeden büyük fabrika sahipleri ve esnaflardan yardım amacıyla imal ettikleri ürünlerden numuneler talep edilerek Londra'da satıldığı takdirde bedelinin ödeneceği veya ürünlerin kazanacağı madalya ve mükâfatların sahiplerine gönderileceği teminatı verilerek sergi ürünlerinin zenginleştirilebileceği müzakere edilmiştir.⁶⁶

Mecliste yapılan müzakerelerde 1851'de Londra ve 1855'te Paris'te düzenlenen sergilere gönderilen eşya için taşradan getirilmiş olan defter ve evrakların incelenmesi sonucunda seçilecek emtia ve eşyalardan tedarik edilmesi gerekenlerin tespit edilmesi ve ürün değerlerinin araştırılması istenmiştir. Meslek ve sanayi adamlarının mamullerinden örneğin I. Londra sergisine gönderilen ve ilgi çeken ürünlerin de tekrar sergilenmesinin yararı olacağı düşünülerek Bursa'dan ipek, Selanik'ten havlu Uşak ve Gördes'ten seccade gibi ürünlerin gönderilmesi uygun görülmüştür. Sergi konusu en ince detaylarına kadar düşünülerek harekete geçilmesi talep edilmiştir. Görev başında bulunan bazı memurlardan nezaret içerisinde bir komisyon oluşturularak hızlı bir şekilde hareket edilmesine izin verilmiştir.⁶⁷

66 BOA., İ.MMS., 24/1044 Lef 2 (29 C. 1278/1 Ocak 1862); BOA., A. MKT. NZD., 391/51, (5 B. 1278/6 Ocak 1862).

67 BOA., İ.MMS., 24/1044 Lef 2 (29 C. 1278/1 Ocak 1862); BOA., A. MKT. NZD., 391/51, (5 B. 1278/6 Ocak 1862); Rıfat Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii...*, s. 67-71; Rıfat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler...", s. 203-204; Gökhan Akçura, *Türkiye Sergicilik...*, s. 22.

Sergilenecek eşyanın acilen tedarik edilerek gönderilmesi için Londra Sefareti'nden gelen Fransızca evraklar Hariciye Nezareti vasıtasıyla Ticaret Nezareti'ne iletilmiştir.⁶⁸ Ticaret Nezareti, emtia ve eşyanın tedarik edilerek gönderilmesi için gerekli bölgelere tahriratlar yazmış ve bazı uzak bölgelere ise telgraflar çekmiştir. Nezaret sipariş olunan eşyayı Nisan sonuna kadar tamamlayıp yola çıkarmayı tasarlamıştır.⁶⁹ Londra Sefaretinden gelen tahriratta eşya gönderecek kişilerin isimlerinin 12 Şubat 1862 tarihine kadar Londra'ya bildirilmesi gerektiği beyan edilmiş olmasına rağmen bunun mümkün olmadığı kendileri tarafından dahi dile getirilerek 10 Mart'a kadar süre verilmiştir. Nezaret, İstanbul'dan eşya gönderecek kişilerin isimlerini mümkün mertebe seri bir şekilde iletmeye çalışılacağını, diğer bölgelere yazılacak mektuplarda bu hususa hassasiyet gösterilmesi için özellikle vurgu yapacağını hatta 20 gün sonra da çekilecek telgraflarla da konun hatırlatılacağını dile getirmiştir. Ayrıca komisyon başkanlığına müsteşar Server Efendi'nin atandığının sefarete bildirilmesi kararlaştırılmıştır.⁷⁰

Sergiye gönderilecek emtia ile eşyaların seçimi, satın alımı, sandıklara konularak İstanbul'a getirtilmesi, Londra'ya gönderilmesi ve tüm teferruatın müzakeresi için Ticaret Nezareti'nde Müsteşar Server Efendi'nin başkanlığında bir komisyon kurulmuştur. Ticarethane Müfettişi Ağâh Efendi, Meclis-i Âlî Hazâin başkâtibi Nazım Bey, Mektubi Hariciye Muavini Saib Bey, Beytülmal Müdürü Tahsin Bey, Meclis-i Âlî Hazâin azasından Agaton Efendi ile Hazine-i Hassadan uygun bir zatın komisyonda görevlendirilmesi için evraklar hazırlanarak kurumlara gönderilmiştir.⁷¹

Osmanlı Devleti vatandaşlarından sergiye eşya göndermek isteyenlerin bu komisyona müracaat etmeleri için ilanlar yayınlanmıştır.⁷² Sergiye gönderilmek üzere belirlenen tarım ile sanayi ürünlerinin cins ve miktarının yazılması amacıyla Ticaret Nezareti tarafından hazırlanan matbu defterler eyalet ve livalara gönderilmiştir.⁷³ Ayrıca Dâhiliye Nezareti, eyalet ve

68 BOA., HR. İD., 1217/13 lef 4 (19 B. 1278/20 Ocak 1862); BOA., HR. MKT., 394/50 (19 B. 1278/20 Ocak 1862).

69 Serginin 1 Mayıs'ta açılacağı göz önünde bulundurulduğu takdirde Nisan sonu sergiye eşya gönderimi için geç bir tarih olacaktır. Burada muhtemelen Rumi takvim esas alınmıştır.

70 BOA., HR. İD., 1217/13 lef 4 (20 B. 1278/21 Ocak 1862).

71 BOA., A.MKT. NZD., 391/46 (11 B. 1278/12 Ocak 1862); *Ceride-i Havadis*, nr. 1085, s. 1 (29 N. 1278/ 30 Mart 1862).

72 *Ceride-i Havadis*, nr. 1075, s. 1 (18 B. 1278/ 19 Ocak 1862).

73 BOA., A.MKT.UM., 532/30 Lef 1 (12 B. 1278/13 Ocak 1862). Ticaret Nezareti tarafından hazırlanan defterler Halep, Rusçuk, Trabzon, Kayseri, Hüdavendigâr, Ohri, Manastır, Sofya, Girid, Niğde, Karahisar-ı Sahip, Saruhan, İşkodra, Amasya, Niş, Bozok, Drama,

livalara 13, 22 Ocak - 5, 26 Şubat 1862 tarihlerinde olmak üzere 4 tebligat göndererek tespit edilen ürünlerin bedellerini gösteren defterler ile beraber tedarik edilen mamullerin Mart ayının başına kadar Ticaret Nezareti'ne gönderilmesini istemiştir.⁷⁴ Meslek ve sanayiye dair sergilenecek emtia ve eşya örnekleri, Osmanlı Devleti vatandaşlarının sanat ve maharetini temsil edeceğinden en iyilerinin seçilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sergide, Osmanlı Devleti'nde üretilen tarım ve sanat mamullerinin kalitesinin ve meslek sahiplerinin hünerlerinin tüm dünyaya tanıtılması amaçlanmıştır. Bunun için sanatkârlara imal edecekleri ürünlere itina göstermeleri, her türlü güzelliği ve zarafeti sanatlarına yansıtmaları talep edilmiştir. Belirtilen içeriklere dikkat edildiği takdirde önceki sergilere gönderilen ürünlere nispetle daha fazla beğeni toplayacağını aşikâr olduğuna dair açıklamalar yapılmıştır. Gönderilecek eşyaların Mart sonuna kadar toplanıp 1 Nisanda yola çıkarılması kararlaştırılmıştır. Eşyaları geciktirenlerin mesuliyet altında kalacağı bildirilmiştir. Ticaret Nezareti'nin tebliğine uygun hareket edilerek eşyanın tarife defteri gereğince hızlı bir şekilde İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir.⁷⁵

Sergiye gönderilecek eşyaların satın alınması, bölgelerinden getirilmesi ve her türlü teferruatın üstesinden gelinebilmesi için Ticaret Nezareti bünyesinde kurulan komisyon üyelerinin asli görevlerinin, sergi işlerini yürütmelerine ve komisyon toplantılarına mani olduğu görülmüştür. Bu da eşyaların zamanında tedarik edilememesine yol açtığından Londra'ya zamanında ulaştırılamayacağı endişesine sebebiyet vermiştir. Ticaret Nazırı Safvet Paşa sadarete bir tahrirat göndererek hem eşyaların tedarik edilmesi hem de Londra'ya götürerek orada usule uygun şekilde sergi alanına yerleştirilmesi ve sergi sonuna kadar bölgede kalarak işlerin yürütülmesi, sonrasında ise sergide satılan ürünlerin bedelinin toplanması, elde kalan eşyaların geri getirilmesi için Meclis-i Hazâin başkâtibi Nazım Bey'in görevlendirilmesini istemiştir. Yapılan müzakereler sonrasında nazırın talebi

Menteşe, İzmir, Yanya, Edirne, Selanik, İslimye, Kastamonu, Siroz, Kıbrıs, Biga, Canik, Filibe, Beyrut, Ankara, Konya, Karesi, Silistre, Kudüs, Sivas, Kütahya, Üsküp, Maraş, Denizli, Trablus, Şam, Erzurum, Bosna, Tırhala, Cebel-i Lübnan, Van ve Varna'ya gönderilmiştir. BOA., A.MKT.UM., 532/30 lef 2 (13 B. 1278/14 Ocak 1862).

74 BOA., A.MKT.UM., 545/6 (2 N. 1278/3 Mart 1862); BOA., A.MKT.UM., 547/24 (9 N. 1278/10 Mart 1862); BOA., A.MKT.UM., 549/7 (19 N. 1278/20 Mart 1862); BOA., A.MKT.UM., 555/96 (18 L. 1278/18 Nisan 1862); BOA., HR. SFR. (3), 58/14 (18 Mayıs 1861).

75 BOA., A.MKT.UM., 532/30 lef 1 (12 B. 1278/13 Ocak 1862); BOA., A. MKT. UM., 543/74 (25 Ş. 1278/25 Şubat 1862).

uygun görülmüş ve ataması yapılmıştır.⁷⁶ Ayrıca Londra sergisine gönderilecek ürünlerin belirlenerek hazırlanması için ehil ve dirayet sahibi asakir-i şahane kaymakamlarından Mesut Bey görevlendirilmiştir.⁷⁷

Serginin açılış tarihinin yaklaşması sebebiyle Ticaret Nazırı Safvet Paşa sadarete bir tezkire yazarak tedarik edilen ürünleri Londra'ya götürmesi ve orada sergi işlerini yürütmesi için ataması yapılan Nazım Bey'e gerekli tahsisat ve maaşın verilmesini talep etmiştir. Safvet Paşa, 1855 Paris Sergisi'nde görevlendirilen hariciye teşrifatçısı Kamil Bey'e Paris'te ikameti süresince 2.500 frank maaş bağlandığını ve sergiye ait bazı masrafların karşılanması için de 20.000 franklık bir poliçe verildiğini dile getirdikten sonra Londra'nın Paris'ten daha pahalı bir şehir olduğunu bu sebeple de Nazım Bey'e 150 altın maaş ve 25.000 franklık bir kredi verilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Nazım Bey'in refakatinde Londra'ya gidecek Miralay Mesut Bey ile tercüme odası memurlarından Karabet Efendi'ye de 1.000'er frank maaş ile 1.500 frank harcırah verilmesini istemiştir.⁷⁸ Konu sadarete ele alınmış ve yapılan müzakerelerden sonra Ticaret Nezareti'nin görüşü olumlu bulunmuş fakat Mesut Bey ile Karabet Efendi'ye gidiş ve dönüşlerinde yol masrafları için birer aylık maaşlarına denk olarak 150'şer altın verilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca Türkçe ve Fransızca yazışmaları yürütmek üzere görevlendirilen Feridun Bey'e 200'ü yemeklik 300'ü de kendi ihtiyaçları için olmak üzere 500 frank aylık ile 1.000 frank harcırah verilmesi uygun görülmüştür.⁷⁹ Sergi için Londra'da görevlendirilen Nazım Bey ile maiyetindeki memurların maaşlarının mahallinde aybaşlarında peşinen ödenmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁰

Londra sergisine gönderilecek eşyanın esnafça tedarik edilmesi kararlaştırılmış ise de değeri 100 kuruştan az olan eşya ile deniz yoluyla nakli sırasında bozulması muhtemel olan ürünlerin sahipleri tarafından emaneten verilmek istenilmemesi durumunda hükümetçe satın alınması zaruri tutulmuştur. Ticaret Nezareti bu gibi ürünlerin nakliye masrafinin mal sandıklarından karşılanmasını isteyerek durumun tüm bölge memurlarına bildirilmesini⁸¹ ve hazineden de gereğini yerine getirmesini talep etmiştir.⁸²

⁷⁶ BOA., İ. HR., 190/10669 lef 2 (8 Ş. 1278/8 Şubat 1862).

⁷⁷ BOA., A.MKT.NZD., 402/34,(22 Ş. 1278/22 Şubat 1862).

⁷⁸ BOA., İ. HR., 191/107461ef 1 (25 N. 1278/26 Mart 1862).

⁷⁹ BOA., İ. HR., 191/10746 lef 2(7 L. 1278/7 Nisan 1862); BOA., MB.İ., 17/70, (8 L. 1278/8 Nisan 1862).

⁸⁰ BOA., A.MKT.NZD., 416/16 (4 Za. 1278/3 Mayıs 1862).

⁸¹ Nakliye masrafinin mal sandıklarından karşılanması için Trablusgarp, Selanik, Niş, Edirne, Bosna, Trabzon, Silistre, Erzurum, Yanya, Konya, Halep, Şam, Girit, Ankara, Kastamonu,

Londra Sergisi'ne gönderilmesi kararlaştırılan eşya ve emtianın eyalet ve livalardan yola çıktığı Gümrük Emaneti 'ne haber verilerek eşyaların İstanbul Gümrüğü'ne ulaştığında muayene edilmeden yanına bir refakatçi tayin edilerek komisyona ulaştırılması istenmiştir.⁸³

Ticaret Nazırı, Maliye Nezareti'ne bir tehzire göndererek Londra'da sergilenmesi amacıyla İstanbul'dan tedarik edilmesi istenilen emtia ve eşyalar için Beytülmal Müdürü Tahsin Efendi'ye 50 bin kuruş verilmesini talep etmiştir.⁸⁴ Kısa bir süre sonra sergi komisyonu iki defa tahsis edilen paranın yeterli gelmediğini, belirlenen usul üzere senet alınarak, beytülmal müdürüne 50 bin kuruş daha verilmesini istemiştir.⁸⁵ 13 Ocak 1862'de Dahiliye Nezareti'nin yayınladığı emir doğrultusunda sergiye gönderilmek üzere Rumeli Eyaleti'nin tarım ve sanayi ürünlerinin Ticaret Nezareti tarafından gönderilen deftere kaydedilerek belirlenen zaman içerisinde İstanbul'a gönderilmesi talebi doğrultusunda çalışmalara başlandığı İstanbul'a bildirilmiştir⁸⁶ Kayseri⁸⁷, Karesi, Kıbrıs, Yanya, Biga, Maraş⁸⁸, Halep⁸⁹, Diyarbakır⁹⁰, Trabzon, Niğde, Şam, Girit⁹¹, Gümüşhane⁹², Bağdat,

Üsküp, Niğde, Menteşe, Kütahya, Drama, Sayda, Canik, Bursa, Siroz, Tırhala, Kayseri, Sivas, Amasya, Van, Karesi, Denizli, İslimye, Saruhan, Aydın, Varna, İşkodra, Kıbrıs, Biga, Cebel-i Lübnan, Ohri, Karahisar-ı Sahib, Sofya, Filibe, Maraş, İzmir, Musul, Kudüs, Mardin ve Edne'ye tahrirat gönderilmiştir. BOA., A. MKT. UM., 534/69 lef 2 (18 B. 1278/19 Ocak 1861).

82 BOA., A. MKT. UM., 534/69 lef 1 (18 B. 1278/19 Ocak 1861); BOA., A.MKT.NZD., 394/20 (20 B. 1278/21 Ocak 1862); BOA., A. MKT. UM., 555/50, (11 N. 1278/12 Mart 1862).

83 BOA., A.MKT.NZD., 404/68 (2 N. 1278/3 Mart 1862).

84 BOA., A.MKT.NZD., 395/35 (26 B. 1278/27 Ocak 1862).

85 BOA., A.MKT.NZD., 404/68 (2 N. 1278/3 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 409/69 (6 L. 1278/ 6Nisan 1862).

86 BOA., A. MKT. UM., 541/76 lef 1 (29 B. 1278/30 Ocak 1862).

87 Kayseri'ye özel 145 kuruş 28 paralık tarım ve sanayi mamulü satın alınarak, bedeli mal sandığından ödenmiştir. BOA., A.MKT. UM., 545/26 lef 1 (15 Ş. 1278 15 Şubat 1862).

88 Ticaret Nezareti'nin Maraş'tan istediği 28 kalemden oluşan 232,5 kuruş değerindeki sanayi ve tarım ürünleri satın alma yolu ile tedarik edilerek iki sandığa yerleştirilmiş ve nezarete gönderilmiştir. BOA., A. MKT.UM., 555/9 (15 N. 1278/16 Mart 1862).

89 Halep eyaletinden 103 kalem eşyanın gönderildiği vali tarafından ticaret nezaretine bildirilmiştir. BOA., A.MKT.NZD., 407/93 (19 N. 1278/20 Mart 1862).

90 BOA., A.MKT.NZD., 412/5 (13 L. 1278/13 Nisan 1862).

91 Girit'ten talep edilen ürünlerin hepsi mümkün mertebe belirtilen tasarruf kaidelerine uyularak tedarik edilmiş ve Nemçe posta vapuru ile Ticaret Nezareti'ne gönderilmiştir. BOA., A.MKT. UM., 552/3 (21 B. 1278/22 Ocak 1862).

92 Trabzon Valisi Sergi için Gümüşhane sancağından istenilen eşyaların gönderildiğini beyan etmiştir. BOA., A.MKT.NZD., 416/38 (5 Za. 1278/4 Mayıs 1862).

Bosna⁹³ ve sair bölgelerden tedarik edilen eşyaların cinsi, miktarı ve özellikleri sergi için hazırlanan matbu defterin ilgili bölümüne yazılarak Ticaret Nezareti'ne gönderilmiştir.⁹⁴ Sergi için Diyarbakır sancağından talep edilen eşyanın kavaim-i nakdiye bedeli olarak 400 kise akçe tahsil edilmiştir⁹⁵. 1861 yılında Uzunyayla'da teşkil edilen Mesudiye kazasında iskân edilmiş olan Çerkez muhacirler tarafından imal edilen ipek şerit numuneleri İstanbul'a ulaştırılmıştır.⁹⁶ Memleketin bazı bölgelerinden, sergi için hazırlanan eşyaların İstanbul'a sevk edilmeden, Londra'ya gönderildiği tespit edilmiştir. Örneğin Trablusgarp eyaletinden tedarik edilen eşyaların 1851 Londra Sergisi'nde olduğu gibi doğrudan Malta yoluyla Londra'ya sevk edilmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁷ Ayrıca Londra Sefareti'ne haber gönderilerek eşyaların sergileneceği alanda ürünlerin yerleştirilmesi için belirlenen şekillerde dolapların yaptırılarak hazırlanması için talimat verilmiştir.⁹⁸

Vilayetlerden gelen eşyalar için İstanbul'da sandıkçılar bölgesinde bir taş konak tahsis edilmiştir.⁹⁹ Toplanan bu ürünler komiser olarak tayin edilen Nazım Bey tarafından Marsilya güzergâhından Londra'ya ulaştırılmıştır.¹⁰⁰

Fuarda harbiye mühimmatından top, tüfek, kapsül, kurşun gibi pek çok yeni icatlar sergilendiğinden bu gibi ürünleri, fabrika mamullerini ve ziraatla alakalı makine ve edevatı müzakere ederek tanıtmak ve fiyatlandırmak amacıyla Londra'da bir komisyonun kurulması gerektiği, komisyonun

93 13 Ocak 1862 tarihli Dâhiliye Nezareti'nin emri doğrultusunda Londra sergisine gönderilmek üzere Bosna Eyaleti'nden tedarik edilen sanayi ve tarım ürünleri ile ağaç çeşitlerinin bedellerini gösteren defterler düzenlenerek eşyalarla birlikte hazırlanan özel sandıklara yerleştirilmiş ve posta ile Ticaret Nezareti'ne gönderildiği sadarete bildirilmiştir. BOA., A. MKT. UM., 549/7 (19 N. 1278/20 Mart 1862).

94 BOA., A.MKT. UM., 545/26 lef 1 (15 Ş. 1278 15 Şubat 1862); BOA., A.MKT. UM., 547/24 (9 N. 1278/10 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 406/70 (11 N. 1278/12 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 408/29 (23 N. 1278/24 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 409/49 (29 N. 1278/ 30 Mart 1862); BOA., A. MKT.UM., 555/9 (15 N. 1278/16 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 407/93 (19 N. 1278/20 Mart 1862); BOA., A.MKT.NZD., 416/13 (4 Za. 1278/3 Mayıs 1862); BOA., A.MKT.NZD., 416/39 (5 Za. 1278/4 Mayıs 1862); BOA., A.MKT.NZD., 411/76 (10 L. 1278/10 Nisan 1862); BOA., A.MKT.NZD., 413/18 (15 L. 1278/15 Nisan 1862); BOA., A.MKT.UM., 546/10 (21 Ş. 1278/21 Şubat 1862); BOA., A.MKT.NZD., 416/13 (4 Za. 1278/3 Mayıs 1862).

95 BOA., A.MKT.NZD., 412/5 (13 L. 1278/13 Nisan 1862).

96 BOA., A. MKT. UM., 543/74 (25 Ş. 1278/25 Şubat 1862).

97 BOA., HR. İD., 1217/15 lef 1 (16 Şaban 1278/16 Şubat 1862).

98 BOA., HR. İD., 1217/18 lef 2, (17 Ramazan 1278/18 Mart 1862).

99 *Ceride-i Havadis*, nr. 1084, s. 1(22 N. 1278/ 23 Mart 1862); *Ceride-i Havadis*, nr. 1085, s. 1(29 N. 1278/ 30 Mart 1862).

100 *Ceride-i Havadis*, nr. 1085, s. 1(29 N. 1278/ 30 Mart 1862).

Londra Sefiri Kostaki Bey başkanlığında, Londra’da bulunan Ferik İsmail Paşa, Kapudan-ı Hümayun Mehmet Paşa, Mösyö Redhause ile bazı bilirkişilerden oluşturulmasının düşünüldüğü Nazım Bey tarafından 20 Mayıs 1862 tarihinde İstanbul’a bildirilmiştir. Nazım Bey’in teklifi İstanbul’da uygun görülerek Hariciye Nezareti’nin isteği üzerine İsmail Paşa ile Mehmet Paşa kurumları tarafından görevlendirilmiş Kostaki Bey ve Mösyö Redhause’a da gerekli tebligat yapılmıştır.¹⁰¹ Ayrıca sergi binasındaki Osmanlı Pavyonu’na asılmak üzere bir tuğra yaptırılarak Londra’ya gönderilmiştir.¹⁰²

Sergiye gösterilen ilgi beklenenin üzerinde olmuş ve 787 üretici müracaat etmiştir. Londra’ya, tarım ürünleri (buğday, arpa, pirinç, pamuk, keten, kenevir, vs.), madenler ve taş ürünleri (gümüş, demir, bakır, taş kömürü, mermer, toprak işleri vs), sanayi ürünleri (yünlü, ipekli ve pamuklu dokumalar, giyim eşyaları, el işlemleri, halı seccade, dantel ve silahlar, tesbihler, ağızlıklar, ziraat alet ve makineleri, lokomotif, silah, müzik aletleri, mobilya, hırdavat, kırtasiye malzemeleri, kuyumculuk ve mücevherat işleri vs.), hayvansal ürünler (kürk, deri, yün, kıl, ipek ve hayvansal gıda ürünleri vs.) eski kitap ve güzel sanatlar alanında ürünler gönderilmiştir.¹⁰³ Sergide altın ile gümüşten muhteşem dokumalar ve çağlar boyunca ün salınmış görkemli işlemler dikkati celb etmiştir. Hiçbir ulusun ulaşamadığı renk ve geleneksel uyum tüm ihtişamıyla ziyaretçilere sunulmuştur.¹⁰⁴

Kensington Garden’da inşa edilen sergi sarayında, Osmanlı ürünleri 1851 fuarındaki alanın iki katı büyüklüğünde bir bölümde köşk biçimindeki 25 pavyonda teşhir edilmiştir.¹⁰⁵ Londra sergisine gönderilen sanat ürünlerini imal edenlerin seçilip ödüllendirilmeleri için İngiliz Sergi Komisyonu tarafından 36 takım inceleme meclisleri oluşturulmuş ve yapılan incelemeler sonucunda ödüle layık görülen ürünler tespit edilmiştir. Sergiye Osmanlı Devleti’nden gönderilmiş olan tarım ve sanayi ürünleri kısa süre içerisinde tedarik edilmiş olmalarına rağmen Londra’da çoğunluk tarafından

101 BOA, HR.MKT., 408/79 lef 1,2 (4 Ra. 1279/30 Ağustos 1862).

102 1862 Londra sergisi ve Tiflis şehbenderhanesi için hazırlanan iki tuğranın masrafı için 1500 kuruşun hazine den karşılanması istenmiştir. BOA., A.MKT.NZD., 423/97 (7 Z. 1278/5 Haziran 1862).

103 *Ceride-i Havadis*, nr. 1091, s. 3(12 Za. 1278/ 11 Mayıs 1862); Rıfat Önsoy, Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler..., s. 204.

104 Jonathan Meyer, *Great Exhibitions...*, s. 114.

105 Rıfat Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii...*, s. 67; Rıfat Önsoy, “Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler..., s. 203; Gökhan Akçura, *Türkiye Sergicilik...*, s. 22; Semra Germaner, “Osmanlı İmparatorluğu’nun..., C. XVI, S. 95, s. 34.

beğenilerek takdire şayan görülmüştür.¹⁰⁶ Sergi işlerinin yürütülmesinde görevlendirilen Nazım Bey her gün bizzat sergi binasına giderek eşyaların gösterimi ve teftiş memurları tarafından yapılan sorgulamalar ile ilgilenmiş Osmanlı Devleti'nin haklarını muhafaza etmiştir.¹⁰⁷ 11 Temmuz 1862 tarihinde de imtiyaz madalyaları dağıtılmış¹⁰⁸, Osmanlı ürünleri de 4'ü Mısır'a ait olmak üzere 86 nişan ile 42 adet aferinname kazanmıştır.¹⁰⁹

Nazım Bey, 1862 yılının Eylül ayında Ticaret Nezareti'ne telgraf çekerek sergi masrafı için tahsis edilen 10 bin liralık ihtiyat akçesinin yeterli gelmediğini 1.000 liraya daha ihtiyaç duyulduğunu dile getirerek seri bir şekilde belirtilen miktarın sefarete gönderilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Ticaret Nezareti de Maliye Nezareti'ni bilgilendirerek gerekli paranın en kısa süre içerisinde ödenmesi için talepte bulunmuştur.¹¹⁰

Serginin ilk Londra sergisi gibi 16 Ekim tarihinde kapatılması düşünülmüşse¹¹¹ de, serginin kapanışı 7 Kasım 1862'de gerçekleşmiştir.¹¹²

Sergi'nin kapanışından sonra satılamayan ürünler sahiplerine iade edilmiştir. Örneğin İbiş Ağa'nın senet verilerek alınan 8 adet kehribar çubuk takımının iade edilmek üzere gönderildiği 23 Ocak 1863 tarihli tahrirat ile bildirilmiştir.¹¹³ Sergiye gönderilen bazı ürünlerin bedelinin ödemesinde yaşanan aksaklıklar sonucunda Ticaret Nezareti'ne hatırlatma amaçlı bildiriler gönderilmiştir. 1864 yılının Kasım ayında Kütahya Kaymakamlığından Ticaret Nezareti'ne gelen yazıda Kütahya'da ikamet eden Tüfekçi Bekir'in imal ederek Londra sergisine gönderdiği eşyalar arasında bulunan bir adet makas ile tüfek çakmağının bedelinin ödenmesi

106 BOA., İ. HR., 194/10995 lef 1 (27 M. 1279/25 Temmuz 1862); BOA., HR.MKT., 407/10 (17 S. 1279/14 Ağustos 1862).

107 BOA., İ. HR., 194/10995 lef 1 (27 M. 1279/25 Temmuz 1862).

108 *Ceride-i Havadis*, nr. 1102, s. 3 (29 M. 1279/ 27 Temmuz 1862).

109 BOA., HR.MKT., 407/10 (17 S. 1279/14 Ağustos 1862); BOA., İ. HR., 194/10995 lef 1 (27 M. 1279/25 Temmuz 1862). *Ceride-i Havadis*, nr. 1103, s. 3 (7 S. 1279/ 4 Ağustos 1862). Bazı eserlerde Osmanlı Devleti'nin 83 madalya 44 mansiyon kazandığı belirtilmektedir. Rıfat Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii...*, s. 67; Rıfat Önsoy, "Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler...", s. 203; Gökhan Akçura, *Türkiye Sergicilik...*, s. 22; Semra Germaner, "Osmanlı İmparatorluğu'nun...", C. XVI, S. 95, s. 34.

110 BOA., A. MKT. MHM., 239/86 (8 Ra. 1279/3 Eylül 1862); BOA., A. MKT. MHM., 242/24 lef 2 (selh Ra. 1279-12 Eylül 1278/24 Eylül 1862); BOA., A. MKT. MHM., 242/24 lef 3 (7 R. 1279/2 Ekim 1862).

111 *Ceride-i Havadis*, nr. 1109, s. 3 (20 Ra. 1279/ 15 Eylül 1862).

112 *Ceride-i Havadis*, nr. 1118, s. 3- (24Ca. 1279/ 17 Kasım 1862).

113 BOA., HR. SFR. (3), 72/35 (15 L. 1279/5 Nisan 1863).

talep edilmiştir.¹¹⁴ Yine Bilecik kazası hanedanından Halil Ağanın sergiye gönderdiği eşyanın bedelinin ödenmesi için Vefik Efendi tarafından Ticaret Nezareti'ne bir tahrirat gönderilmiştir.¹¹⁵

Osmanlı Devleti 8 Ocak 1864'te fuar hesaplarının kapatılması için Londra Sefaretinden serginin gelir ve giderlerine dair hazırlanan muhasebe defterini istemiştir.¹¹⁶ Sefaret de 27 Mart 1864'te Londra'da satılan ürünlerin bedelinin ve yapılan masrafların listelendiği defterin Ticaret Nezareti'ne gönderildiğini beyan etmiştir.¹¹⁷

Nazım Bey'in sergideki görevinin tamamlanmasıyla birlikte bu işten aldığı maaş kesilmiş ve kendisine Meclis-i Vâlâ Azası Ali Bey'den kalan aylık 10 bin kuruşun verilmesi uygun görülmüştür.¹¹⁸ Nazım Bey'in maiyyetinde Londra'da bulunan Mesut Bey'in maaşı görev süresince sergi tahsisatından karşılanmıştır. Sergi bitiminde Maliye Nezareti, Bâbîâlî'den Mesut Bey'in istihdam durumunu sorması üzerine Seraskerliğe bir tezkire gönderilerek Mesut Bey'in Londra'daki ikamet ve memuriyetinin durumu hakkında bilgi istenmiştir.¹¹⁹ Seraskerlik Mesut Bey'e başka bir görev tevdi edilmediğini sergi komisyonunca da görevlendirildiğine dair bir malumatın bulunmadığını ifade etmesi üzerine konunun ticarethaneye sorulması kararlaştırılmıştır.¹²⁰

Serginin kapanışından sonra Meclis-i Ahkam-ı Adliye, Nazım Bey'e bir tahrirat göndererek Mesut Bey ile Karabet Efendi'nin Nisan aylıklarını aldıklarına dair gönderilen poliçeler gereğince maaşlarının hazineden ödenmesi için Mösyö Alyon tarafından verilen dilekçe üzerine bahsedilen kişilerin görevlerini tamamlamalarına rağmen Nazım Bey'le birlikte memlekete dönmediklerinin tespit edildiğini beyan etmiş ve Mesut Bey ile Karabet Efendi'ye yeni görev verildiyse memuriyetinin ve maaşının nasıl ödeneceğinin Meclis-i Ahkam-ı Adliye'ye bildirilmesi talep edilmiştir.¹²¹

114 BOA., A. MKT. MHM., 317/29 (7 C. 1281/7 Kasım 1864).

115 BOA., A. MKT. MHM., 273/25 (28 S. 1280/14 Nisan 1863).

116 BOA., HR. TH., 3/17. (28 B. 1280/8 Ocak 1864).

117 BOA., HR. MKT., 473/97 lef 1 (18 L. 1280/27 Mart 1864). Her ne kadar masraf defterinin gönderildiği belgelerden anlaşılrsa da yapılan araştırmalarda deftere ulaşılamamıştır.

118 BOA., İ. DH., 496/33730 (21 Ra. 1279/16 Eylül 1862); BOA., MB. İ., 18/35 (21 Ra. 1279/16 Eylül 1862); BOA., A. MKT. MHM., 244/3 (23 Ra. 1279/18 Eylül 1862). Maliye Nezareti'nden Nazım Bey'e ihsan buyrulan azalık maaşının verileceğinin bildirilmesi üzerine teşekkür edilmiştir. BOA., İ. DH., 496/33738 (24 Ra. 1279/19 Eylül 1862).

119 BOA., HR. MKT., 437/72 lef 1, (2 Z. 1279/21 Mayıs 1863); BOA., HR. MKT., 439/95 lef 2, (2 Z. 1279/21 Mayıs 1863).

120 BOA., HR. MKT., 439/95 lef 2 (27 Z. 1279/15 Haziran 1863).

121 BOA., HR. MKT., 437/72 lef 2, (2 Z. 1279/21 Nisan 1863).

Nazım Bey, Londra'dan döndüğü sırada serginin henüz kapanmaması sebebiyle Karabet Efendi'nin vekil olarak bırakıldığını, 5-6 ay kadar Londra'da kalarak Şubat sonuna kadar sergi işlemleri ile meşgul olduğunu ve bu süre zarfında maaşını aldığını ifade etmiştir. Mesut Bey'in ise devlet tarafından verilen resmi bir görev ile Londra'da pamuk ziraatını geliştirmek ve verimi artırmak üzere bir şirket teşkili ile meşgul olduğuna dair duyumlar aldığını fakat durumun yine de resmi makamlardan teyit edilmesinin daha doğru olacağını aynı zamanda Mesut Bey'in sergi görevi dolayısı ile aldığı maaşının Şubat sonunda kesilmesi gerektiğini beyan etmiştir.¹²² Bunun üzerine Nazım Bey'in cevabı Hariciye Nezareti'ne gönderilerek Karabet Efendi'nin maaşının Şubat sonu itibarıyla kesilmesi, Mesut Bey'in bahsedilen görev sebebiyle Londra'da istihdamına dair hazinenin bir bilgisinin olmadığı bildirilerek durumun Masarifat Muhasebesi tarafından tetkik edilmesi talep edilmiştir.¹²³

15 Haziran 1863 tarihinde Ticaret Müsteşarına bir tahrirat gönderilerek Miralay Mesut Bey'in hala maaşını almaya devam ettiği ifade edilmiş ve Londra'da memuriyetinin uzatılması ve ikamet sebebinin ticarethanece biliniyor ise durumun açıklığa kavuşturulması istenmiştir.¹²⁴ Sonunda Maliye Nezareti'ne verilen cevapta Mesud Bey'in Londra sergisindeki görevini tamamlayıp İstanbul'a döndüğü ve Osmanlı Devleti'nde açılan İngiliz Pamuk şirketinin işleri ile meşgul olduğu ve maaşını Haziran sonuna kadar aldığı bildirilmiş ve Temmuz ayı itibarıyla sergi tahsisatından aldığı maaşının kesilmesi kararlaştırılmıştır.¹²⁵

1862 yılının Haziran ayında Ahmet Nazım Bey, maiyetinde bulunan tercüme odası halifelerinden Feridun Bey ile Karabet Efendi'nin serginin açılışından beri bulundukları görevde yapmış oldukları hizmetten dolayı derecelerinin rütbe-i saniye yükseltilmesini istemiştir.¹²⁶ Serginin kapanışıyla birlikte verilen görevi başarı ile yerine getirmesinden dolayı Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye azasından Nazım Bey'e ikinci rütbeden bir kıta nişan-ı âli

122 BOA., HR.MKT., 437/72 lef 2, (4 Za. 1279/23 Nisan 1863).

123 BOA., HR.MKT., 437/72 lef 3, (12 Za. 1279/1 Mayıs 1863).

124 BOA., HR.MKT., 439/95 lef 1 (27 Z. 1279/15 Haziran 1863).

125 BOA., HR. MKT., 465/101 (18 B. 1280/29 Aralık 1863).

126 BOA., A.MKT.NZD., 427/23 (27 Z. 1278/25 Haziran 1862).

ihsan buyrulmuş¹²⁷, Beytülmal Müdürü Tahsin Efendi'ye de dördüncü rütbeden Mecidiye Nişanı verilmiştir.¹²⁸

Sonuç

1862 Londra Sergisi, yalnızca bilim, sanat ve sanayi ürünlerinin tanıtıldığı bir platform olmaktan öte, dönemin siyasal, ekonomik ve kültürel güç dengelerinin sergilendiği uluslararası bir vitrindir. Sanayi Devrimi sonrası dönemde ortaya çıkan bu tür organizasyonlar, modern devletlerin kendilerini küresel ölçekte tanıtma ve meşrulaştırma alanları olarak işlev görmüştür. Sergi, üreticilere ürünlerini pazarlama, tüketicilere ise farklı seçenekleri karşılaştırma olanağı sunmuş; ayrıca bilimsel ve teknolojik gelişmelerin uluslararası dolaşımını da hızlandırmıştır.

1862 Londra Sergisi'nin temel amacı, bilimin ve sanatın sanayiye entegrasyonunu teşvik ederek ülkeler arası bilgi ve teknoloji transferine zemin hazırlamaktır. Sergi üreticilere mamullerini sergileyebilecekleri bir ortam sunmuş ve tüketicilere bir ürünün çok sayıdaki çeşitlerini inceleme ve karşılaştırma fırsatı sağlamıştır. Fuar ürünlerin değeri açısından üreticiyi ön plana çıkarmış ve serginin amacını net olarak özetlemiştir. Sergiler, ürünlerinin karşılığını tam olarak alamayan üreticiler için bir şikâyet alanı olmuş ve sanatkârların tanınmasını sağlamıştır. Ziyaretçiler ürün alanlarını gezmekle yetinmemiş incelemiş, nadir ürünleri takdir etmiş eksiklikleri ise eleştirmiştir. Kısaca sergi amacına ulaşmıştır. Fuarda sergilenen ürünler, uluslararası pazarların coğrafyasını ekonomik yönden ön plana çıkarmıştır. Ayrıca üretilen makineler sergilenerek endüstriyel gelişmeye katkıda bulunmuştur. Sergide, devletlerin sanatsal ve teknolojik ürünleri değerlendirilebilmiş ve uluslararası rekabet görülebilmıştır. İngiltere için ise diğer devletlerde meydana gelen teknolojik ve endüstriyel ilerlemelerin gözlemlenmesini sağlayan fırsat olmuştur. Ayrıca serginin uluslararası olması ülkelerin birbiriyle olan iletişiminin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Osmanlı Devleti, Tanzimat ve Islahat Fermanlarında vaat edilenlere uygun olarak ülkede tarım, sanayi ve sanat alanlarında yapılanları Avrupa devletlerine göstermek amacıyla 1851 Londra ve 1855 Paris sergilerine ürün göndermiştir. Osmanlı Devleti içinde bulunduğu mali sıkıntı sebebiyle ilk etapta 1862 Londra Sergisi'ne katılmamayı düşünmüş fakat ziraat, sanayi ve

127 BOA., İ.DH., 518/35281 (13 C. 1280/25 Kasım 1863); BOA., MB.İ., 19/97 (13 C. 1280/25 Kasım 1863); BOA., A.MKT.MHM., 285/70 (16 C. 1280/28 Kasım 1863).

128 BOA., A.MKT.NZD., 418/98 (8 Za. 1278/7 Mayıs 1862); BOA., A.DVN MHM., 37/7 (Evail Za. 1278).

sanat alanlarında çalışma yapılmadığı fikri uyandırabileceği, meydana gelen yeni gelişmelerden yabancı devletlerin haberdar olamayacakları endişesiyle sergiye katılma kararı almıştır. Bu sergiler Osmanlı Devleti'nin hammadde kaynaklarının zenginliği ve tarım ürünleri bakımından büyük bir potansiyele sahip olduğunu ve teknolojiye meydana gelen gelişmeleri Avrupalı devletlere göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca sergilerin Osmanlı Devleti açısından bir diğer önemi de Batı ile Osmanlı arasındaki sanayi farkını ortaya çıkarmasıdır.¹²⁹ Sergi, yalnızca ürünlerin değil, aynı zamanda ulusların kendilerini nasıl konumlandırmak istediklerinin bir vitrinidir. Bu bağlamda 1862 Londra Sergisi, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde kendini gösterme çabalarının sembolik bir vitrini olmuştur.

Osmanlı Devleti açısından 1862 Sergisi, Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla vurgulanan modernleşme ideallerinin dışa dönük görünümlerinden biri olmuştur. Mali yetersizlikler ve organizasyonel zorluklara rağmen sergiye katılma kararı, Osmanlı'nın Avrupa kamuoyundaki imajını koruma ve güncel gelişmelere dâhil olma kararlılığını göstermektedir. Devlet-i Aliyye bu sergide yalnızca tarım ve sanayi ürünlerini değil, aynı zamanda Doğu'nun geleneksel estetiğini ve zanaatkarlığını da temsil etmiştir. Bu durum, Osmanlı'nın sadece geçmişin imparatorluğu değil, aynı zamanda modernleşme çabası içindeki bir aktör olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Osmanlı pavyonunda sergilenen ürünlerin seçimi, düzenlenmesi ve kamuoyuna sunumu, bir devletin kendisini nasıl temsil ettiğinin görsel ve sembolik boyutlarıyla ilişkilidir. Batılılaşma çabalarının yoğunlaştığı bu dönemde, sergi alanında görünür olmak bir prestij diplomasıdır. Fuarda yer alan pavyonlar yalnızca teknik yeterlilikleri değil, aynı zamanda devletlerin kültürel sermayesini ve medeniyet iddialarını da izleyicilere sunmuştur.

Bu bağlamda 1862 Londra Sergisi, Osmanlı Devleti için sadece ekonomik değil, aynı zamanda diplomatik, kültürel ve ideolojik bir görünürlük zemini işlevi görmüştür. Devletin iç dönüşüm arayışları, uluslararası arenada bir vitrin aracılığıyla dışa vurulmuş; böylece gelenekle modernleşme arasında denge kurmaya çalışan Osmanlı, kendi kimliğini Avrupa'ya sunma fırsatı elde etmiştir.

129 Rıfat Önsoy, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii...*, s. 71; Rıfat Önsoy, *Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler...*, s. 206-207.

Sonuç olarak, 1862 Londra Sergisi bir teknolojik ilerleme platformu olduğu kadar, devletlerin temsil mücadelelerinin sahnesidir. Osmanlı Devleti bu sahnede, modernleşen ve değişen dünyaya ayak uydurma niyetini ve kabiliyetini göstermek istemiş; bu yönüyle sergi, Osmanlı'nın kendisini hem “bir imparatorluk geçmişi” hem de “bir modern gelecek arzusu” üzerinden konumlandırmaya çalıştığı tarihi bir kırılma anı olmuştur.

KAYNAKÇA

I. Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri ve Gazeteler¹³⁰

A.AMD (Bab-1 Asafl Amedi Kalemi)
A.DVN MHM (Bab-1 Asafl Mühimme Kalemi)
A. MKT. MHM (Sadaret Mühimme Kalemi)
A.MKT.NZD (Sadaret Mektubi Nezaret ve Devair Kalemi)
A.MKT.UM (Sadaret Mektubi Vilayet-i Umumi Kalemi)
HR. MKT (Hariciye Mektubi Kalemi)
HR. TH. (Hariciye Tahrirat Kalemi)
HR. SFR (Hariciye Nezareti Sefaretler)
HR. İD. (Hariciye İdare Kalemi)
İ. DH (İrade Dahiliye)
İ. HR (İrade Hariciye)
İ.MMS (İrade Meclis-i Mahsus)
MB.İ (Mabeyn-i Hümayun İradeleri)
Ceride-i Havadis
The Exhibition Times
Mecmua-i Fünun

II. İnceleme ve Araştırma Eserler

AKÇURA, Gökhan, (2009), *Türkiye Sergicilik ve Fuarçılık Tarihi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
AUERBACH, Jefferey A., (1999), *The Great Exhibition of 1851*, Yale Universty Press, London.
GERMANER, Semra, (1991), “Osmanlı İmparatorluğu’nun Uluslararası Sergilere Katılımı ve Kültürel Sonuçları” *Tarih ve Toplum*, XVI- 95, İstanbul, 33-40.
House of Representatives, *Industrial Exhibition at London In 1862*, Congress 37, Session 1, No: 8.

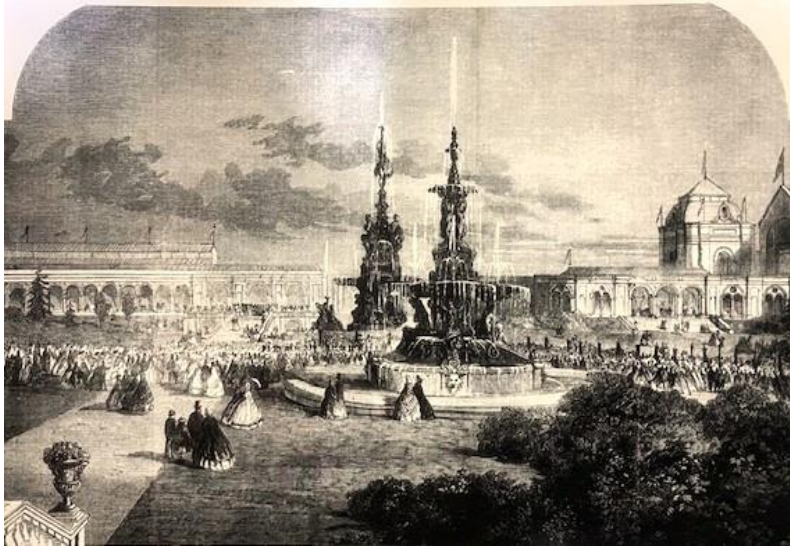
¹³⁰ Gazete ve Belge numaraları dipnotta verilmiştir.

- Kadri (1279), “Tarih-i Sergi Bervech-i Umumi”, *Mecmua-i Fünun*, No:9, 386-394.
- LUCKHURST, K. W. “The Great Exhibition of 1851”, *Journal of the Royal Society of Arts*, C. 99, S. 4845.
- MARTAL, Abdullah, (1999), *Değişim Sürecinde İzmir’de Sanayileşme: 19. Yüzyıl*, İzmir.
- MEYER, Jonathan, (2006), *Great Exhibitions London-New York, Paris, Philadelphia 1851-1900*, Antique Collectors’ Club, Suffolk.
- ÖNSOY, Rıfat, (1984), “Osmanlı İmparatorluğunun Katıldığı İlk Sergiler ve Sergi-i Umumi-i Osmani (1863 İstanbul Sergisi)”, *Belleten*, 185, Ankara, 195-235.
- _____, (1998), *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, (1862), London.
- ŞİRİN, İbrahim, (2017), “Dünya Fuarları ve Osmanlı Modernleşmesi”, *History Studies*, 9-2, 189-204.
- The Art Journal Illustrated Catalogue of the International Exhibition 1862*.
- TEKDEMİR, Aziz, (2018), “1851 Londra Sergisi ve Osmanlı Devleti’nin Katılışı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 13-1, 297-321.
- YILDIZ, Gültekin, (2001), “Ottoman Participation in World’s Columbian Exposition (Chicago-1893)”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 9, Mart 2001, s. 132-167.
- Türkçe sözlük*, (2011), TDK yayınları. Ankara.

EKLER



1862 Londra Sergisi Binası¹³¹

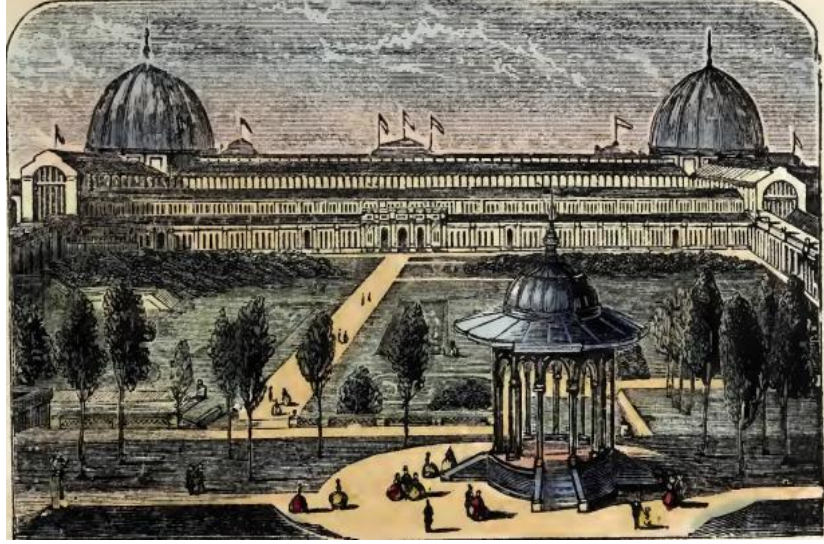


Bahçe Binalarından Ana Binanın Görünümü¹³²

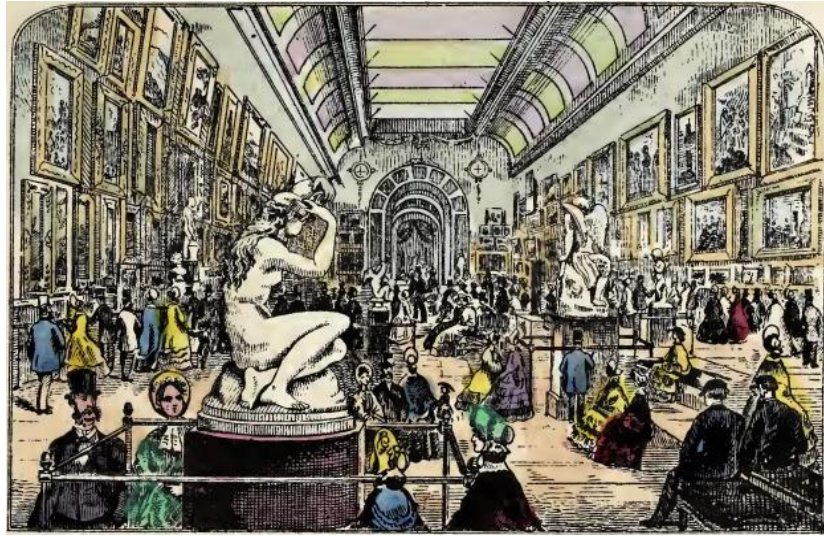
131 Jonathan Meyer, *Great Exhibitions London-New York, Paris, Philadelphia 1851-1900*, Suffolk 2006, s. 109.

132 Jonathan Meyer, *Great Exhibitions London-New York, Paris, Philadelphia 1851-1900*, Suffolk 2006, s. 110.

MODERNLEŞME SÜRECİNDE BİR VİTRİN:
1862 LONDRA SERGİSİ VE OSMANLI DEVLETİ'NİN TEMSİLİ



Horticultural Gardens'dan 1862 Büyük Sergisi Binasının Görünümü¹³³



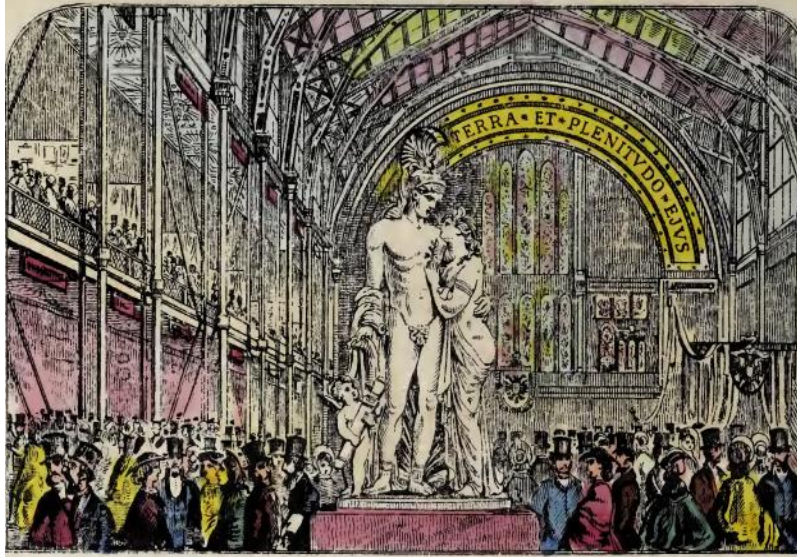
İngiliz Resim Galerisi¹³⁴

133 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 20.

134 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 18.



Yabancı Devletlerin Resim Galerisi¹³⁵

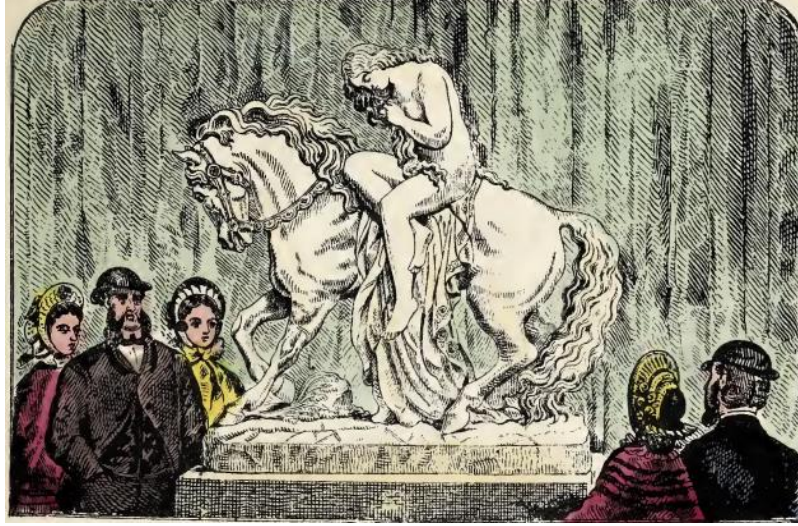


L. Kissling'in Mars, Venüs ve Aşk Tanrısı¹³⁶

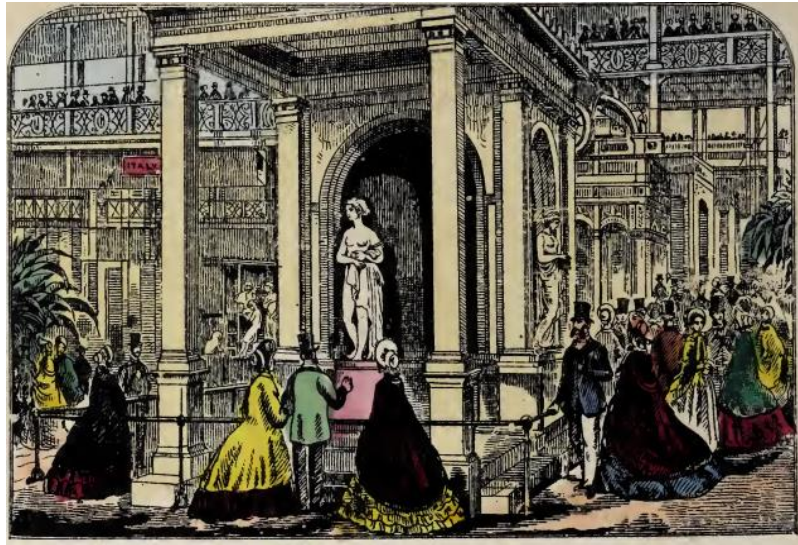
135 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 19.

136 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 7.

MODERNLEŞME SÜRECİNDE BİR VİTRİN:
1862 LONDRA SERGİSİ VE OSMANLI DEVLETİ'NİN TEMSİLİ



Thomas'ın Leydi Godiva'sı¹³⁷



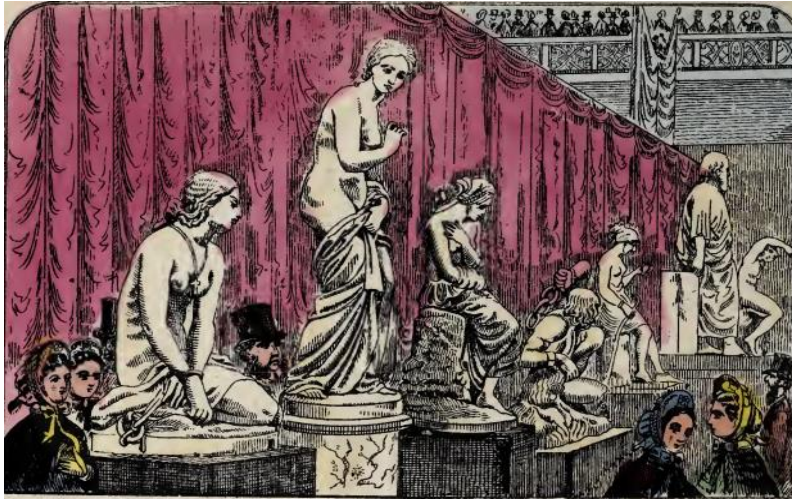
Gibson'ın Renkli Venüs'ü¹³⁸

137 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 12.

138 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 9.



Prusya Sergi Alanı¹³⁹



İtalyan Sergi Alanı¹⁴⁰

139 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 11

140 *Remembrances of the Great International Exhibition, 1862*, London 1862, s. 13.

